MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNSAN TOPLUMSAL YAŞAYIŞININ EVRİMSEL SÜREÇLERLE AÇIKLANABİLMESİNİN OLANAKLILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet ÇETİN

Anabilim Dalı: Felsefe

Program: Felsefe

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Cem KAMÖZÜT

TEMMUZ 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



İNSAN TOPLUMSAL YAŞAYIŞININ EVRİMSEL SÜREÇLERLE AÇIKLANABİLMESİNİN OLANAKLILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

ÖZET

İnsan ahlakının evrimsel süreçler ışığında açıklanabilmesinin karşısında öne sürülen eleştirileri karşılamak ve hatta bu yönde bir açıklamanın zorunlu olduğunu öne sürmek mümkündür. Evrimsel süreçlerin ahlaki inançlarımızın gelişmesindeki etkisini kabul etmek de çeşitli felsefi sonuçlar barındırmaktadır. Evrimsel süreçlerin belli bir erek barındırmadığı, ahlaki inançlarımızın doğruluğuna karşı duyarsız olduğu gerçeğinden hareketle bu inançlarımızın gerekçelendirmesinin sorgulanır hale gelmesi en göze çarpan felsefi sonuçlardan birisidir

Ahlaki inançlarımızın, en azından bazılarının, faillerden ve tutumlardan bağımsız bir doğruluğa sahip olduğu yönündeki realist iddia evrimsel çürütücü argümanların tehdidi altındadır. İnançların doğruluğuna kayıtsız biçimde ilerleyen evrimsel sürecin etkisinin kabul edilmesi, ahlaki realizmin bu iddiasını kabullenmeyi olanaksız hale getirmektedir.

Evrimsel çürütücü argümanların bu tehdidine karşı geliştirilen kimi eleştiriler söz konusudur. Evrimsel geçmişimize aykırı olduğunu öne sürebileceğimiz eylemlerimiz üzerinden geliştirilen bir eleştiri, evrimsel çürütücü argümanların felsefe sahnesinde yeni olmayıp eski kati şüpheciliğin yeni bir versiyonundan ibaret olduğu yönünde bir başka eleştiri ve ayrıca evrimsel süreçlerin uzak nedenlere ilişkin olup insan ahlakınınsa sadece yakın nedenlerle açıklanabileceği iddiasından geliştirilen bir diğer eleştiri, pek çok diğer eleştiri arasından öne çıkarılabilir.

Doğal seleksiyonun bir erek barındırmadığı, doğanın işleyişinin bir nesnelliğe sahip olduğu gerçeğinden hareket ettiğimizde, evrimsel çürütücü argümanların tehdidinin son derece güçlü olduğunu ve mevzubahis eleştirilerin bu tehdidi karşılamakta yetersiz olduklarını görürüz.

Anahtar Kelimeler: Evrim, Etik, Evrimsel Çürütücü Argümanlar, Ereksellik



A DISCUSSION ON THE POSSIBILITY OF EXPLANATION OF HUMAN SOCIALITY THROUGH EVOLUTIONARY PROCESSES

ABSTRACT

It is possible to reply to the criticisms raised against the idea that human morality can be explained through evolution and to claim that such an explanation is inevitable. Accepting the influence of evolutionary forces on our moral beliefs include some philosophical implications. Resting upon the facts that the process of evolution does not have an end and that they are insensitive to the truth of our moral beliefs, the idea that the justification of these beliefs become questionable is probably the most striking among those implications.

The realist suggestion that our beliefs, at least some of them, have a stance-independent truth is under the threat of evolutionary debunking arguments. The acceptance of the influence of the evolutionary process, which is insensitive to the truth in question, makes it impossible to accept this moral realist claim.

There are some objections raised against this threat of evolutionary debunking arguments. An objection developed through the claim that we have some attitudes that seem to be contrary to evolutionary history; another objection based on the claim that these arguments are nothing but a new version of old strict scepticism; and another one claiming that while evolution can offer an explanation to ultimate reasons, the morality is a topic that can be explained through proximate reasons; these are some of the prominent objections among many more.

On the condition that we are based on the fact that natural selection does not include an end and the operation of the natural selection does have an objectivity, we see how strong the threat posed by debunking arguments is and also, how insufficient those objections are to eliminate the threat.

Keywords: Evolution, Ethics, Evolutionary Debunking Arguments, Teleology



İÇİNDEKİLER

Sayfa



İNSAN TOPLUMSAL YAŞAYIŞININ EVRİMSEL SÜREÇLERLE AÇIKLANABİLMESİNİN OLANAKLILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

GİRİŞ

İnsanın da fiziksel yasalara tabi bir canlı olarak evrim geçirdiğini kabul ettiğimizde, sözgelimi beş parmaklı oluşuna yönelik açıklamaları evrim teorisi aracılığıyla yapmak mümkün. Peki yine evrimsel geçmişi üzerinden insan ahlakını açıklamak olanaklı olabilir mi? Birinci bölümde bu soruya olumsuz yanıt verilmesinin birtakım nedenlerini ele alacağız. En genel anlamıyla evrim teorisinin kabul edilmeyişine yönelik kimi eleştirilerle beraber, teorinin kabul edilmesi durumunda bile bunun sadece biyolojik yapıyla sınırlı olacağını, dolayısıyla ahlakın bu kapsamda yer almayacağını öne süren karşı çıkışlar birinci bölümün ilk kısmını oluşturacak. Bölümün geri kalanındaysa bu karşı çıkışlara yanıtlar sunularak insan ahlakının anlaşılması açısından evrimsel geçmişe bakılmasının zorunlu olduğu öne sürülecek ve evrimsel geçmiş üzerinden geliştirilecek bu bakış açısının felsefi sonuçları ele alınacak.

İkinci bölümdeyse evrimsel bakış açısının en önemli felsefi sonuçlarından biri olarak Evrimsel Çürütücü Argümanların (*EÇA*) genel hatları sunulacak ve bunların ortaya çıkardığı bağlam duyarlılığı ve şüphecilik meseleleri tanımlanacak. Bu argümanların öncüsü olarak ise modern biyoloji felsefesinde önemli yer tutmuş olan Michael Ruse, Richard Joyce ve Sharon Street'e sırasıyla yer verilecek.

Evrimsel çürütücü argümanların ahlaki inançlarımızın gerekçelendirilmesine yönelik tehditlerini kısmen hatırlayacağımız üçüncü bölüm ise esas olarak bu argümanlara getirilmiş eleştirilerden oluşacak. Bu eleştirileri en genel anlamıyla sekiz başlık altında toplayacağız.

Son bölümde ise bir önceki bölümdeki sekiz başlığın sıralamasına sadık kalınarak tüm eleştirilere yanıtlar sunulacak, bu eleştirilerin *EÇA*ların esas tehdidini ortadan kaldırmak için yeterli olmadığı fikri savunulacak ve hem tek tek bu eleştirilere yanıt olması için hem de genel anlamıyla *EÇA*lara yönelik bir savunma oluşturması amacıyla ereksellik meselesine yer verilecek.



1. EVRİMSEL ETİK

1.1 Genel Bakış

Bu çalışmadaki içeriğiyle evrimsel etiği anlamak adına en genel anlamıyla etik ve meta etik ayrımıyla başlayabiliriz. Buradaki ayrımı bu çalışma özelinde sınırlayarak yapacağız. Ayrımı netleştirmek adına iki soru sorabiliriz: 1. “Ne yapmalıyız?” 2. “Ahlaka (ahlaki sistemler, inançlar veya mekanizma) neden sahibiz?” Bu çalışma özelinde evrimsel etik dendiğinde ikinci soruya cevabın arandığı bir tür meta etik anlaşılmalıdır. Çalışma boyunca meta etik kavramı da bununla sınırlı olarak kullanılacaktır. Evrimsel etik dendiğinde ikincisinin anlaşılması son derece önemlidir çünkü evrimin işleyişine bakılarak bir tür tözsel etik yaratılabileceği şeklindeki bir düşünce bu çalışma açısından kesinlikle söz konusu edilmeyecektir. Evrimsel etiği insanın bir ahlaka sahip olmasının nedenlerinin açıklanmasında evrimsel sürecinin aydınlatıcı olacağı iddiasıyla sınırlı tutacağız. Bir diğer deyişle insan ahlakının açıklanmasında natüralist[1] bakış açısının zorunlu olduğu düşüncesi temelde yer alacaktır.

İnsan ahlakının doğal bir fenomen olarak açıklanması gerektiği düşüncesi felsefe sahnesinde yeni bir fikir değildir. bugün evrimsel açıklamaları öne çıkaranların (Örneğin De Waal, Churchland, Ruse) genelde zikrettiği isimlerden söz edilebilir. Fakat bu çalışmada ahlakın evrimsel süreçlerle açıklanması ile kast edilen dönem Darwin ve sonrası olacaktır ve dolayısıyla geniş çaplı bir tarihçe kapsam dışı bırakılacaktır. Bu sınırlamanın nedeni Modern Sentezin[2] temele yerleştirdiği evrim

---

[1] Natüralist kavramını, insan ahlakının açıklanmasında bir yaratıcı fikrini dışarıda bırakan bir bakış açısıyla ele alan tüm disiplinleri kapsayan geniş bir kavram olarak kullanıyorum. Bu yönde yapılan her açıklamanın homojen bir yapı sergilemediğini zaten kabul edeceğiz ancak natüralizmi insan ahlakını açıklarken insanın da fizik yasalarına tabi, evrim geçirmiş bir canlı olduğu kabulüyle hareket eden en genel başlık olarak kullanıyorum.

[2] “Modern Sentez” en genel tanımı itibariyle, Darwin’in evrim teorisi ile Mendel’in kalıtım teorisini modern moleküler biyoloji ve matematiksel popülasyon genetiği ışığında birleştiren evrim teorisi olarak ifade edilebilir.

anlayışının Darwin'le başlamış olması ve çalışmanın genelinde yer alacak evrim mekanizmalarının Darwin tarafından öne sürülmüş olmasıdır.

Bu bölümde öncelikle evrimsel açıklamadan ne anlamak gerektiği ele alınacak sonra evrimsel açıklamalara karşı çıkılmasının nedenleri incelenecek ve bu karşı çıkışlara verilen cevaplar üzerinden ahlakı anlamak için evrimsel bakış açısının neden kaçınılmaz olduğu gösterilecektir. Evrimsel açıklamaların kaçınılmaz oluşunun felsefi sonuçları da son kısımda tartışılacaktır.

1.2 Evrimsel Etik Nedir?

Yukarıda değinildiği üzere, bu çalışma açısından evrimsel etikten bir meta etik anlaşılması gerekir. Bir diğer deyişle burada evrimden hareketle ne yapılması gerektiğine yönelik iddialarda bulunulmayacak aksine yapmamız gerekenlere yönelik bir ahlakın neden var olduğunun yanıtının evrimsel süreçlerde bulunabileceği iddia edilecektir. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni (1859) ve *İnsanın Türeyişi*'ni (1871) yayımlamasıyla birlikte insanın da fizik yasalarına tabi bir canlı olduğu, evrim geçirdiği iddiası iyiden iyiye güçlenmiştir. Bilhassa ikinci kitapla birlikte insan ahlakının da bu süreçler üzerinden anlaşılabileceği fikri bir zemine kavuştu. Günümüzdeyse bu zeminin daha da güçlendiği öne sürülebilir. Söz gelimi kimi hastalıkların genetik temelinin bulunması, makro düzeydeki yapıların mikro düzeydeki nedenlerle açıklanması ihtimalini güçlendirdi. Kimi hormonların seviyesi ile insan davranışları arasındaki bağlantı endokrinolojinin açıklayıcı gücünün olabileceği ihtimalini ortaya çıkardı. Kimi davranışların sergilenmesi sırasında beyindeki kimi bölgelerin aktive olması olgusundan hareketle insan biyolojisi ile davranışları arasında bir bağlantı olduğu fikri giderek daha meşru bir iddia haline geldi. Fakat tüm bu veriler ahlakın bilimsel açıklamasının derhal kabul edilmesini olanaklı kılmadı. Evrimsel süreçlerin açıklayıcı olabileceği iddiasına çeşitli sebeplerle karşı çıkıldı. Bu karşı çıkışları sırasıyla ele alacak olsak da hepsinin birbiriyle ilişkili olduklarını dolayısıyla bunlara verilecek cevapların da hem özellikle o eleştiriye hem de aynı zamanda genele yönelik olduklarını şimdiden belirtmek gerekir.

1.3 Evrimsel Açıklamalara Karşı Çıkılmasının Nedenleri ve Bunlara Yanıtlar

1.3.1 Sağduyu

İlk olarak en genel anlamıyla bizzat evrim teorisinin temel iddialarının sağduyuya uygun olmayışı üzerinden gelişen bir karşı çıkıştan söz edilebilir. Evrim teorisi insanın da fizik yasalarına tabi olarak evrim geçiren bir canlı olduğu iddiasıyla yola çıkar. İnsanın insan dışı canlılarla ortak bir atasının olduğu fikri ilk bakışta kabul edilebilecek kadar sağduyuya uygun bir fikir gibi gelmez. Üstelik bu açıklamada yaratıcı fikrinin dışarıda bırakılması da teorinin derhal kabul görmesinin önünde bir engel teşkil eder. Evrimin artık laboratuvar ortamında bile gözlemlenebilen, bilimsel kriterler açısından son derece başarılı bir teori olduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda bu karşı çıkışın yersiz olduğunu kolaylıkla öne sürmek mümkündür[3].

1.3.2 Evrimin Biyolojiyle Sınırlı Olması

İkinci eleştiri, birinciyle doğrudan bağlantılı olarak, evrimsel açıklamaların ahlakın açıklanmasında işe koşulması fikrine yöneliktir. Buradaki karşı çıkış evrim teorisinin kabul edilmesi durumunda bile evrimsel açıklamanın biyolojik yapımızla sınırlı olacağı düşüncesi üzerinden gelişir. Evrimi kabul etsek bile insan ahlakını açıklarken bu teoriye başvurmak yersizdir çünkü insan ahlakı insan biyolojisinin tamamen dışındadır. Evrimsel sürecin ahlaki tutum ve davranışlarımıza etki etmiş olabileceği fikrinin bu anlamda bir kaygıya yol açtığını belirtmek gerekir. Kahane (2011: 103) buradaki kaygının teorinin kendisi kadar eski olduğunu öne sürer: Kör bir doğal seçilimin ürünüysek ahlak ve değerler de öznel tutumlarımızın yansımalarından ibaret olacaktır ve bu durumda her şey meşru kabul edilecektir. Wilson'ın belirttiğine göre, 1979 yılında sosyolojiye giriş niteliğindeki ders kitaplarının hemen hepsinde sosyallik ile evrim arasında bir bağ olmadığı vurgulanmıştır (2019: 11). Bedenin evrim geçirdiği düşünülse de bunun bedenle sınırlı olduğu, zihnimizin veya ahlakımızın evrimle bir ilgisinin olmadığı düşüncesinin sürdüğünü iddia etmek mümkün (Parmigiani vd. 2006: 126). Evrimin bedenin ötesine geçtiği fikrine karşı çıkanlar özgür irade kavramını işe koşarlar (Parmigiani vd. 2006: 127) çünkü zihnin veya ahlakın evrimin sonucu

[3] Lenski'nin laboratuvar ortamındaki çalışmalarının detayları için Losos'a (2019: 233-259) bakılabilir.

olduğunu kabul etmenin zorunlu olarak her şeyin katı bir biçimde belirlendiği düşüncesine varacağını düşünüyorlar.

Bu eleştiriye cevaben ilk olarak bir teorinin sağ duyumuza uygun olmadığı düşüncesinin o teoriyi reddetmek için yeterli olmadığını belirtebiliriz. İnsan sosyalliğinin doğal süreçlerden etkilenmiş olduğu yönündeki öncüllerden hareketle "nihilist bir sonuca varmak mümkün değildir" (Kahane, 2011: 103). Ayrıca tekrar etmek gerekirse, böyle bir sonuca varılsa bile bu, o teorinin reddi için yeterli bir ölçüt olamaz. Bu karşı çıkışın temelinde bilimin normatif alana dair söz söyleyemeyeceği yönünde- modern bilimle birlikte geçerliğini iyiden iyiye yitirmiş- bir fikrin olduğunu belirtmiştik. Sözgelimi Mukherjee hastalığın bir norm olduğunu vurgular, bunu da mutasyonun normdan ayrılması üzerinden tanımlanmasından hareketle iddia eder (2020: 272). Sözgelimi mavi gözlülük de Down Sendromu da genetik temellerle açıklanabilir ve ikincisinin hastalık olarak belirlenmesi normatif bir karardır. Elbette ki bu karar tamamen keyfi olarak belirlenmemiştir ancak bilimsel çalışmalar söz konusu olduğunda normatif addedilen alan ile betimsel addedilen alan arasındaki ayrımın sanıldığı kadar kesin olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bilimsel olanla olmayan arasındaki ayrım da sanıldığı kadar kati değildir.

1.3.3 Doğalcılık Safsatası

Üçüncü karşı çıkış olarak evrimsel açıklamaların önüne çıkan en önemli eleştirilerden birisine, evrimsel açıklamaların doğalcılık safsatasına (*naturalistic fallacy*) düştüğü yönündeki iddiadan söz edebiliriz. Hume'dan esinle öne çıkarılan bu safsata, olandan (*is*) hareketle olması gerekene (*ought to*) varılmak üzere işlenen bir hatadır. Evrimsel açıklamalar da evrimin nasıl gerçekleştiğinden hareketle insan ahlakına dair yargılara varmakta ve bu hatayı işlemektedir. Bu eleştirinin temelinde de bilimsel olanla olmayan arasında veya bilim ile felsefe arasında olduğu kabul edilen kati ayrım yatar. Bu varsayımdan hareketle etik içeriğe sahip sorunların, normatif alana müdahale etmesi mümkün olmayan bilimin çalışma alanına giremeyeceği öne sürülmektedir.

Bu karşı çıkışın da kolaylıkla yanıtlanabileceğini öne sürmek mümkün. Buradaki mantıksal safsatadan söz edildiğinde en çok zikredilen ismin Hume olduğunu

belirtmiştik.[4] Doğalcılık safsatası üzerinden evrimsel açıklamalara getirilen eleştiriye öncelikle Hume'un yanlış okunduğunun gösterilmesiyle karşı durmak mümkündür. Hume'un söyledikleri filozoflarca "giyotin" olarak kullanılmış ve olan ile olması gereken arasında kesin sınırlarla çizilmiş bir ayrım olduğu yönünde spekülasyonlar yapılmıştır (De Waal, 2013: 163). Oysa Hume yalnızca olgusal gözlemlerin öncül olduğu akıl yürütmelerde ahlaki bir sonuca varılamayacağını söyler (Churchland, 2011:186). Koşaç kipinden hareket ederek dilek kipinde yargıya varılamayacağı düşüncesi yerinde olmakla beraber evrimsel açıklama bu hataya düşmez. Bir erkeğin bir kadından fiziksel olarak daha güçlü olduğunu düşünelim. Sadece bu ampirik gözlemden hareketle erkeğin kadına fiziksel şiddet uygulaması gerektiği sonucuna varılamaz. Doğalcılık hatası bu tip dedüksiyonlarda görülür. Evrimsel etiğin ne yapmamız gerektiğine dair söz söyleyen tözsel bir ahlak anlayışı olmadığını, ahlakın en baştaki nedenlerini açıklamaya girişen bir meta etik olduğunu yinelemek gerekir. Doğal seleksiyonun hayatta kalmayı ve üremeyi destekleyen özellikleri öne çıkarması, hayatta kalmak ve üremek için her şeyi yapabileceğimiz veya yapmamız gerektiği sonucuna varmaz. Dolayısıyla ahlakı nasıl oluşturacağımız konusunda biyolojinin bir şey söylemesini beklemek gerekmez ancak "kimi ahlaki durumların neden ötekilere tercih edildiğini, ahlakın mevcut haline nasıl geldiğini anlamak konusunda biyolojinin söyleyecek çok şeyi olduğuna şüphe yoktur" (De Waal, 2013: 163). İkinci eleştirideki temel fikri buradaki eleştiride de görebiliriz. Burada da bilimin normatif alana dair söz söyleyemeyeceği yönündeki önyargı vardır. Etik içeriklerin bilimsel gözlem ve deneylerin dışında bir alan oluşturduğu düşüncesi sorunludur. Sözgelimi "biyoçeşitlilik insanlar için gereklidir" gibi dilek kipiyle çekimlenmiş bir yargıya ancak bu yöndeki "deney ve gözlemler sonucunda varılabilir" (Ruse, 2006: 31).

1.3.4 İndirgemecilik

Evrimsel açıklamaların işe koşulmasına dördüncü karşı çıkış olarak bu yöndeki açıklamaların indirgemeci olacağı yönündeki eleştiriyi ele alabiliriz. Ahlakın evrimsel süreçlerle, bilhassa genetik temeller üzerinden açıklanması makro düzeydeki davranış ve inançların mikro düzeyde açıklanması anlamına gelebilir. Karşı çıkışın temelinde

[4] Hume'un yanlış okunduğu iddiasından hareketle, evrimsel açıklamaların doğalcılık safsatasına düşmediğini öne süren pek çok çalışma içinde Wilson (2019), Ruse (2006), Churchland (2011), De Waal (2013) öne çıkarılabilir.

yatan düşünceye göre bu açıklama yöntemi de zorunlu olarak katı bir genetik determinizmi getirecektir. Bu da iki kabul edilemez sonuca varır. Öncelikle her şeyin uzak nedenlerinin açıklanmasıyla yakın nedenler göz ardı edilmiş olacaktır. İkincisi ise tek sebebin genler olması durumunda ahlak dünyasında kabul edilmesi son derece güç görünen olumsuz tutum ve inançlar bile meşru bir zemine oturtularak "doğal" (normal) gösterilecektir. Bu eleştiriyi biraz daha açmak yerinde olabilir. Genetik yapısı itibariyle kimi insanların "doğuştan" iyi veya kötü doğması bir tür öjeni fikrine dayanak noktası oluşturabilir. Sözgelimi Hitler'in genetik bilimini temele alarak doğası gereği "kötü" olanlara yaptıkları hafızalarda tazeliğini koruduğu içindir ki insan biyolojisinin açıklayıcı olabileceği iddiası özellikle modern dönemlerde daha ürkütücü görünür.

Bilhassa sosyal Darwinizm düşüncesinin yol açtığı olumsuz deneyimler dolayısıyla bu eleştiri ilk bakışta makul görünse de esas olarak evrimsel süreçten ne anlaşılması gerektiği yönündeki bakış açısının sorunlu olması sebebiyle bu eleştiriye de kolaylıkla yanıt verilebilir. Öncelikle uzak nedenin açıklanması yakın nedenlerin göz ardı edilmesine yol açmak zorunda değil. Bu iki açıklama seviyesi birbirini dışarıda bırakan yöntemler olarak değil aksine birbirlerini tamamlayan açıklama biçimleri olarak ele alınmalıdır[5]. Bir diğer deyişle makro düzeydeki bir inanç veya davranışın mikro temellerle açıklanması, makro açıklamaları dışarıda bırakmayıp onları tamamlar. Yakın neden ile uzak neden (*proximate/ultimate*) kavramlarını biraz daha açmak yerinde olabilir. Herhangi bir canlının herhangi bir özelliğinin açıklanmasında onun *nasıl* işlediği ve o işleyişi sağlayan mekanizmanın *neden* var olduğu yönünde sorular sormak mümkündür. Mayr'ın (1961)[6] buradan hareketle gelişimsel biyoloji ile evrimsel biyoloji arasında yaptığı ayrım bu düşüncede temel niteliğindedir[7]. Bir mekanizmanın nasıl işlediğinin açıklanmasında yakın nedenlere ilişkin bir açıklama söz konusuyken o mekanizmanın neden var olduğunun açıklanmasında uzak nedenlere dönük bir açıklama söz konusudur. Örnekler üzerinden bu ayrımı açmakta yarar var. Elliot Sober sarmaşık bitkisinin ışığa yönelmesinde iş başında olan fototropizma

---

[5] Bu konuda daha fazla detayı üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alacağız.

[6] Bu ayrımın Ernst Mayr ile ilişkilendirilmesi, en azından bu çalışmada ele alınacak olan düşünürlerce, yaygın kabul görmektedir. Bu ilişkilendirmeye örnek olarak Mogensen (2015) ve Severini (2016) öne çıkarılabilir.

[7] Mayr'ın ayrımı son derece tartışmalı olup biyologların kesin olarak kabul ettiği bir ayrım değildir ancak ayrımın kabul edilmesi durumunda bile eleştirilerin geçerli olmadığını üçüncü ve dördüncü bölümde detaylandıracağız.

(*phototropism*) mekanizmasını bitki fizyoloğunun inceleyeceğini belirtir (2009: 37). Bu mekanizmanın *nasıl* işlediğini göstermek onun işi olacaktır. Ancak bu mekanizmanın *neden* var olduğu konusunda evrimsel biyolojinin devreye girmesi zorunludur. Bitki fizyoloğu da neden sorusuna cevaben bir şeyler söyleyebilir fakat onun sunacağı nedenler ancak bitkinin yaşam süresiyle sınırlı olacaktır. İkinci örneğiyse Okasha'dan (2019: 20) alabiliriz. Somon balıklarının "evlerine dönmesini" evrime başvurmaksızın sadece bu eylemi gerçekleştiren mekanizmaların nasıl işlediğine bakarak açıklamak mümkün. Ancak bu mekanizmanın daha en baştan neden var olduğunun açıklanmasında evrimsel açıklama zorunlu bir hal alıyor. Ancak buradaki tartışma açısından önemli olan buradaki açıklamaların birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olmalarıdır. Sarmaşıktaki fototropizma mekanizmasının nasıl işlediğinin açıklanması ile o mekanizmanın neden var olduğuna yönelik evrimsel açıklama birbirlerini dışarıda bırakmazlar.

Evrimsel açıklamaların Nazizm gibi ideolojilere hizmet edeceği de doğru değildir. Kimi insanların toplumsal yaşama uyum sağlamasını zorlaştıran, "doğuştan"[8] kimi özelliklerle dünyaya geldiği doğrudur. Genetik temelli açıklama bunun kaynağını bulmamızı sağlayabilir. Fakat bir şeyin genetik temelini açıklamak ile bu temelden hareketle normatif yargılara varmak apayrı iki şeydir. Sözgelimi eşcinselliğin genetik bir temelinin[9] olup olmadığı yönünde çalışmalar yapan genetikçiyi, eşcinselleri çeşitli haklardan mahrum bırakan politik kararların sorumlusu olarak görmek hiç makul değildir.

İkinci çıkarıma dönük ise indirgemeci yaklaşım ile determinist bakış açısının aynı olmadığını, birinin diğerini zorunlu olarak doğurmadığını belirterek yanıt sunabiliriz. Seçilim sürecinde etkin seviyenin genler olduğunu öne süren düşünürler dahi, bırakın sosyal davranışı, herhangi bir fenotip özelliğini bile sadece gen temelli açıklamakta son derece dikkatlidir. Sözgelimi genetik temelli olduğu bilinen Huntington gibi hastalıklar bile sadece genler üzerinden açıklanmaz, çevresel faktörler göz ardı edilmez (Bu yönde pek çok örnek için özellikle, Mukherjee, 2020). Dolayısıyla evrimsel açıklamanın zorunlulukla genetik determinizme varacağı iddiası yerinde bir

---

[8] "Doğuştan" kavramının sınırları son derece önemli felsefi tartışmalar barındırır. Detaylar için Garvey'e (2020, özellikle 6. Bölüm 139-164) bakılabilir.
[9] Eşcinselliğe yol açtığı bilinen herhangi bir gen olduğuna dair net kanıtlar yoktur.

eleştiri değildir. Ayrıca genetik katı determinizme karşı olmakla genlerin rol oynadığı düşüncesini reddetmenin aynı şey olmadığını vurgulamak gerekir. Genlerin tek belirleyici olduğu fikrinin modern genetikte yeri yoktur. Nathan Lents'in (2021: 118) ayakkabı bağcığı üzerinden kurduğu analojiyle burayı açabiliriz. Ayakkabı bağcıklarınızın uzun ve bağlanmamış olduğunu düşünelim. Bağcıklar bu haldeyken bunlara basarak düşme ihtimaliniz son derece yüksektir. Ancak bağcıklarınız bağlıysa veya ayağınıza takılamayacak kadar kısaysa bu sebeple düşme ihtimaliniz ortadan kalkacaktır. Fakat bağcıklar yeterince uzun ve bağlanmamış da olsa bunlara basarak düşeceğinizin bir garantisi yoktur. Genetik uygunluğun olmaması durumunda bir özelliğin ortaya çıkmayacağından emin olabiliriz ama genetik uygunluğun o özelliği kaçınılmaz kıldığını öne süremeyiz. Bir diğer örnek olarak, Wilson'ın (2019: 124-133) aktardığına göre *MHC* genlerinin heterozigot olmasıyla karşıdakine çekici görünmek arasında bir paralellik olduğunu öne süren çokça çalışma var. Ama bu genleri böyle olmayanların kimse tarafından seçilmediği de bu genlere sahip olanların başka hiçbir özelliğe sahip olmaksızın üreme anlamında çok başarılı oldukları da bu çalışmaların iddiaları arasında yer almaz. Bu karşı çıkışlara cevaplardan hareketle evrimsel natüralist açıklamaların ahlakı anlamak açısından önemli bir yer tuttuğunu öne sürebiliriz.

1.4 Evrimsel Natüralist Bakış Açısının Gerekliliği

Evrimsel bakış açısının ahlakı anlamak konusunda bize ışık tutmakla kalmayıp bu yöndeki girişimlerin elzem bir parçası olduğunu iddia edebiliriz. Öncelikle evrimsel bakış açısının yer almadığı açıklamaların eksik kalacağını belirtmek gerekir. Özellikle modern biyolojinin ortaya koyduklarıyla daha da güçlü bir zemine kavuşan evrim teorisinin insanın ahlaki davranışlarını ve bu yöndeki yargılarını anlama girişimlerinin elzem bir parçası olacağını öne sürmek mümkün.

Modern yaşamımızda kimi davranışlarımızı açıklamaya çalıştığımızı düşünelim. Örnek olarak şeker yeme alışkanlığımızı alalım. Sözüne güvenilir pek çok merci rafine şekerin zararlarından söz ettiği halde insanların şeker yeme alışkanlıklarını, karşı koymakta güçlük çektikleri arzularını nasıl açıklayabiliriz? Marketlerde bu ürünlere pek çok raf ayrılmış olmasından söz edebiliriz ama bu durum nedeni açıklamaz aksine şeker yeme alışkanlığımızın sonucu olarak bile değerlendirilebilir. Elbette ki

marketlerin bu ürünleri bu derece ön plana çıkarması bu davranışımızı teşvik eden bir durumdur fakat bizzat bu rafların varlığını da şekere olan düşkünlüğümüz üzerinden açıklamak mümkündür. Büyük kapitalist şirketlerin türlü reklamlar aracılığıyla bu yöndeki tüketimi artırma girişimleri de esas sebep olarak sunulamaz. Çünkü bu şirketlerin reklamlarla bu alışkanlığımızı tetiklemek istemesi bu alışkanlığın neden var olduğunu anlamamızı sağlamaz. Bu alışkanlık var olduğu için şirketler bu yönde reklamlar yapıyor olabilir. O halde bu alışkanlığın uzak nedenlerine yönelik, Pleistosen dönemden kalma alışkanlıklarımıza bakmak yerinde olabilir. Tarih öncesi çağlarda, besine ulaşmanın çok daha çetin mücadeleler gerektirdiğini düşündüğümüzde insan vücudunun yüksek kalorili besinleri ayırt edecek, sindirecek şekilde evrim geçirdiğini öne sürebiliriz. Yiyeceğin tatlı olması onun kalorisinin yüksek olduğunu gösterir. İnsan vücudu şekeri işler ve yağ olarak depolar. Şekeri yağ olarak depolayabilen atalarımızın hayatta kalması ve genlerini aktarması üzerinden yapılacak bu tip bir evrimsel açıklama şekere duyduğumuz arzuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu açıklama tek açıklama olmak veya diğer olası tüm açıklamaları tamamen dışarıda bırakmak iddiasında değildir. Ayrıca şekere düşkünlüğünü bu şekilde açıklamak insanların şeker yememe tercihinin olmayacağı anlamına da gelmez. Aksine bu açıklama şeker yememeyi başarma seçeneğimizi desteklemek için ayrıca bir katkı sağlayabilir.

Wilson (2019: 60-66) kimi tuhaf davranışlarımızın anlaşılması için evrimsel açıklamalara baktığımız zaman onların “hayaletlerle dans etmek” olduğunu göreceğimizi söyler. Aynı eserde Wilson dansçılar hayal etmemizi ister. Bu dansçılar kendilerini dansın büyüsüne kaptırmıştır. Öyle ki yer yarılıp da partnerleri yerin içine girdikten sonra bile kalanlar dans etmeye devam etmiştir. Wilson bu metaforu gerçek hayatta yaşadığımız pek çok davranışı nitelemek için kullanır. Onun örneklerinden vererek biraz daha açabiliriz. Normalde ay ışığında denize yönelen su kaplumbağalarının otellerden, evlerden gelen ışığın ardından da denize yönelmeleri; Amerikan antilobunun artık var olmayan avcılardan hızla kaçması; meşe ağaçlarının palamut zamanlarını artık var olmayan güvercinlere göre ayarlaması gibi pek çok örnek sayılabilir.[10] İnsanın da hayaletlerle danstan muaf olmadığını belirtmek gerekir. Yukarıda bahsi geçen şeker düşkünlüğümüz buna bir örnektir. Dolayısıyla her ne kadar

[10] Bu örneklerin detaylı açıklaması ve daha fazla örnek için Wilson’a (2019: 60-66) bakılabilir.

evrimsel sürecin anlaşılmasından hareketle normatif yargılara varılmayacağı söylendiyse de evrimsel bakış açısı sorunları daha iyi anlamamıza ve bunlara yönelik çözümler sunmamıza katkı sunabilir. Yukarıdaki eleştiriyi hatırlayacak olursak, evrimsel bakış açısı mevcut olumsuzlukları meşru göstermeyeceği gibi bu olumsuzluklara yönelik çareler üretmemize katkı bile sağlayabilir.

Evrim teorisi insanın da diğer canlılar gibi doğanın fiziksel yasalarına tabi olarak evrim geçirdiği iddiasını temele yerleştirir. Bu düşüncenin sağduyumuza uygun gelmeyişini, evrim teorisinin tevazu gerektirdiği gerçeğinden hareketle anlayabiliriz. Darwin'in insanı "Eski Dünya'nın kıllı, kuyruklu bir dört ayaklısından" türemiş bir canlı olarak ele alması (Darwin, 1877: 609) ya da bir maymunla veya buğdayla genetik ortaklıklarımızın olduğu iddiası insanın diğer canlılardan üstün olduğu düşüncemizi sarsan bir bakış açısı yaratır. İnsanı anlama çabasının diğer canlıları anlama çabasından tamamen farklı olduğu düşüncesinin sosyal bilimlerde hala yaygın olduğunu ve insanın diğer canlılarla kıyaslanmasının rahatsızlık yarattığını görmek mümkündür (De Waal, 2013: 101). Oysa "insan istisnacılığını istisnai bir insancıllığa dönüştürmek için" evrimsel açıklamalar kaçınılmazdır (Natterson-Horowitz ve Bowers, 2021: 15). İnsanı anlamak için diğer canlıları anlamanın sunacağı faydaları yadsımak mümkün değildir. Fakat hemen belirtmek gerekir ki diğer canlıların insan doğasına ışık tutacağı iddiası insanın her açıdan onlarla aynı olduğu anlamına gelmez. Nitekim, yeniden vurgulamak gerekirse, evrimsel açıklama tek açıklama iddiasında olup insanları sadece diğer canlılar üzerinden anlama çabasından ibaret değildir. Diğer canlılarla olan ortaklıkların öne çıkarılması insanın kendine has özellikleriyle eşsiz bir canlı olduğu düşüncesine mani değildir. İnsanın önemsiz olduğu veya doğanın yasalarına tabi olduğu için hiçbir sorumluluğunun bulunmadığı düşüncesi evrimsel açıklamaların vardığı bir nokta olamaz.

Evrimsel açıklamaları zorunlu kılan bir durum, yukarıda verilen şeker yeme alışkanlığı gibi, kimi davranışlarımızın kültürleri aşan ortaklıklar sergilemesidir. Burada estetik anlayışımız üzerinden bir analoji kurabiliriz. Van Gogh'un en güzel tablosunun hangisi olduğunu sorduğumuzda pek çok kişiden farklı yanıtlar almak mümkündür. Estetik duygularımızın bunca farklılık göstermesinde şaşılacak bir şey yok gibidir ama esas ilginç olan bu tip duygularımızdaki çarpıcı ortaklıklardır. Orians (2018) estetik ortaklıklara dair pek çok örnek sunar. Örneğin diğer şartlar eşit olmak üzere, herkesin

deniz gören bir evi görmeyen evden daha “güzel” bulduğunu belirtir. Nitekim emlak piyasaları da buna göre şekillenmektedir. Deniz manzaralı evlerin pahalı olmasını sadece bu yöndeki reklamlarla, oluşturulmuş algılarla açıklamak mümkün değildir. Orians aynı çalışmasında, Rusya’dan ABD’ye sığınan iki ressamın yedi farklı ülkede yaptıkları anketin sonucuna göre çizdikleri yedi resimdeki ortaklıklara dikkat çeker. Hemen hepsinde dingin akan bir su ve mutlu memeliler görmek mümkünken ürkütücü bir yılana rastlanmamasını ortak evrimsel geçmişimizle, bilhassa Pleistosen dönemdeki atalarımızla açıklayabileceğimizi iddia eder. Ortak bahçe zevkleri, yılan korkusu, şekere duyulan arzu gibi pek çok örnek buradaki evrenselliğe destek olarak sunulabilir. Richard Wright ise biri 15 öteki 80 yaşında iki insanın ölümünün, akrabalık derecesi gibi diğer şartlar eşit olmak üzere, eşit şekilde acı duymamıza yol açmayacağını iddia eder (1994: 175). Buradaki tek kriterin 15 yaşındaki çocuğun daha az yaşamış olması da olamaz çünkü- bilhassa bebek ölümlerinin yaygın olduğu bir dönem düşünüldüğünde- 3 aylık bebeğin ölümü 15 yaşındaki genç çocuğun ölümünden daha fazla acı vermektedir (Wright, 1994: 175)[11]. Görüldüğü üzere her ne kadar bir tabloya ilişkin beğenilerimizde büyük farklılıklar olsa da derin ortaklıklara işaret eden örnekler de çoktur.

Fakat buradaki evrenselliğin yanlış anlamalara yol açmasını engellemek adına bir noktayı vurgulamak yerinde olacaktır. Bu çalışma açısından evrensel ahlaktan hareketle evrimsel etiğe ihtiyaç duyulduğu düşüncesi sadece meta etik düzeyde ele alınmalıdır. Yukarıdaki manzara örneğiyle açacak olursak, evrimsel etik açısından “deniz manzaralı ev iyidir” ifadesinin değil “insanlar deniz manzaralı evi iyi buluyor” ifadesinin evrenselliği ön plandadır. Bir diğer deyişle içeriğin değil mekanizmanın ortaklığı veya evrenselliği söz konusu edilmektedir. Aksine tutum ve inançlarımızın içeriğinin evrensel olduğu düşüncesi evrimsel etiğin tam da karşısında durduğu bir

[11] Gerek Orians’ın gerekse Wright’ın buradaki ortaklıklara dönük açıklamaları evrimsel psikoloji üzerinden yapılan açıklamalardır. Bu açıklamaların son derece tartışmalı olduklarını hemen belirtmek gerekir. Bu tip iddialara getirilebilecek eleştirileri şimdilik erteleyebiliriz. Bu konuyu Üçüncü ve Dördüncü bölümlerde detaylandıracağız.

konumdur. Nitekim buradan hareketle evrimsel açıklamaların zorunlu oluşunun bir başka nedenine geçebiliriz.

Ortak eğilimlerimizi anlamak adına evrimsel sürece ne kadar ihtiyaç duyuyorsak devasa çeşitliliği anlamak için de bu yönde açıklamalara ihtiyaç duyarız. Evrimsel sürecin belirleyici rolünü kabul etmek, sanıldığının aksine sadece genlerle veya sadece hayatta kalma ve üremeye katkı sunması itibariyle doğal seleksiyonun çalışma sürecini değil pek çok parametrenin işin içine dahil olduğu bir süreci kabul etmektir. Doğal seleksiyonun mükemmel olanı değil de seçenekler arasında uygun olanı seçen bir tür "süzgeç" gibi (Ayala, 2012: 5) işlediğini kabul ettiğimiz zaman "Ne yapmalıyız?" sorusuna yanıt olarak sunulan ahlaki eylemler listesinin tahakkümünden kurtulmuş oluruz. Sadece aklın doğrularından hareketle, herkes için, her yerde, her zaman geçerli olacak kurallar listesi oluşturma girişimlerinin beyhude çaba olduğunu görmemiz de böylelikle mümkün olur.

Evrimsel açıklamaların ahlakı anlamak açısından elzem olması, modern biyolojinin aksi yönde bir iddiayı olanaksız hale getirmiş olmasıyla da ilgilidir. Modern biyolojideki bulgular artık biyolojik yönümüzü anlamanın ahlakı anlamamıza ışık tutacağını inkar edemeyeceğimiz kadar güçlüdür. Burada bu alanda ortaya konmuş bütün çalışmalardan söz etmek imkansızdır ve dolayısıyla sadece birkaç örnek paylaşılacaktır. Ayrıca bu çalışma açısından bu bulgular sadece biyolojimizle ahlakımız arasındaki bağların inkar edilemez olduğunu göstermesi itibariyle ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu yöndeki çalışmalardan söz etmeden önce, sözü edilecek bilimsel bulguların ve bu bulgulardan hareketle oluşturulan iddiaların doğru olup olmadığının bu çalışmanın kapsamında olmadığını belirtmek gerekir. Çalışmanın bu bölümü açısından önemli olan ahlakın evrimsel sürecin tamamen dışında bir alan olmadığı, aksine ahlakı anlamak için evrimsel açıklamaların elzem olduklarını ortaya koymaktır. Bu yönde yapılmış kimi çalışmalara değinebiliriz.

Evrimsel etik açısından insanın diğer canlılarla ortaklığının önemli bir temel oluşturduğundan söz edilmişti. Ahlakı anlamak için de diğer canlılardaki ahlakın incelenmesi önemlidir. Pek çok hayvanda bir tür sosyallik gözlendiği bilinmektedir. Örneğin Churchland (2011: 34) bizzat beynin hazırladığı endojen afyondan (*endogenous opiate*) söz eder. Bu afyonun bebeğini emziren annelerde rahatlama

sağladığı bilinmektedir. Bu afyonu kesmek üzere *Naloxone*[12] verilen rhesus maymun annelerin yavrularına kayıtsız davrandığı ve yine *Naloxone* verilen koyunların bebeklerini reddettiğini gösteren çalışmalardan bahseder. Buradan hareketle nasıl bir sonuca varılacağı üzerinden bu çalışmalara itiraz edilebilir. Birincisi etik nedenlerle insan üzerinde bu deneyler yapılmadığı için birebir aynı sonuçların bizim için de geçerli olduğundan emin olamayacağımız yönünde bir itiraz olabilir. İkincisi, bu deneyler insan üzerinde yapılsaydı ve aynı sonucu verseydi bile bir hormonun bir davranışın nedeni olduğunu belirtmek için çok daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı öne sürülebilir. Bu itirazların yerinde itirazlar olduğunu akılda tutmakla beraber *Naloxone* verilince rhesus maymunlarının bu yöndeki davranışlarında azalma olması, biyolojik yapı ile sosyal davranışlar arasında güçlü bir bağ olduğuna işaret etmesi açısından son derece önemlidir. Bu gözlem diğer canlıları anlamanın insanı anlamak konusunda aydınlatıcı olabileceğini düşünmemizi sağlaması açısından ortaya konabilecek pek çok örnekten sadece birisidir. Bu gözlemin bir sosyal davranışı bir hormona indirgediği iddiasıyla eleştirilebileceğini düşünmüyorum. Aksine bu yöndeki açıklamaların çok fazla bileşenin açıklamaya dahil edilmesi gerektiğini gösteren girişimler olarak ele alınması gerektiği zaten vurgulanmıştı. Sözgelimi insanlarla şempanzeler arasındaki genetik ortaklığın %98,6 civarında olduğuna ilişkin çokça çalışma mevcuttur. Aradaki %1,4'lük farkın çok küçük olduğu düşünülebilir ama bilim buradaki ortaklık kadar farklılığa da vurgu yapar. Çünkü genlerin, nöral etkileşimlerin sayısı göz önüne alındığında küçük görünen bu fark devasa çeşitliliğe yol açar. Bu da bir özelliğin gelişmesinde çok fazla bileşenin işin içine dahil olduğunu gösterir.

Bir başka örnek olarak fiziksel bir acıya maruz kaldığımızda aktive olan *İnsula* ve *ACC* bölgelerinin bir yakınımızı kaybettiğimizde de harekete geçtiğini ortaya koyan çalışmalardan söz edebiliriz (detayları için Churchland, 2011: 39-40). Burada da tutum ve inançlarımızla biyolojik yapımız arasında bağlantı olduğu iddiasını güçlendiren bir örnek görmekteyiz. Bir diğer örnek, vervet maymunlarında dominant olan erkeklerin

---

[12] *Naloxone*: *Opiate* bloklayıcısı olarak geçen bu ilaç aşırı dozda uyuşturucu alımını tedavi etmek ve uyuşturucu bağımlılığını tespit etmek için kullanılan bir ilaçtır.

serotonin seviyesinin itaatkar erkeklerinkinden çok daha yüksek olduğunu gösteren çalışma olarak verilebilir (Wright, 1994: 242).

Buraya kadar kısaca yer verdiğimiz üç örnek de biyolojik yapı ile davranış arasındaki bağlantıyı göstermek üzere seçilmiş örneklerdi. Şimdi de çevrenin etkisinin de işin içinde olduğunu göstermesi açısından bir başka çalışmaya bakabiliriz. Warder Clyde Allee balık keneleri üzerinde yaptığı deneylerde, akarsu keneleriyle durgun su keneleri arasındaki davranış farklılıklarını inceler. Normalde akarsu balık kenelerinin durgun su balık kenelerine kıyasla dalgalara doğru daha fazla hareketlendiğini gözlemlemiş ve sonrasında düşük oksijen, kloreton, potasyum siyanür vs. gibi baskı unsurlarını işe koşarak akarsu balık kenelerinin de diğerleri gibi davranmaya başladığını tespit etmiştir (Deneyin detayları için Harman, 2010: 113-114). Bu değişime dair en makul açıklamanın canlının çevresiyle olan etkileşimi üzerinden yapılabileceğini öne sürebiliriz. Görüldüğü üzere bu çalışma bir canlı türünün davranışını genler üzerinden değil çevreyle etkileşim üzerinden açıklamaktadır. Önceki örneklerden farklı olarak buradaki davranış değişikliğini çevresel faktörler üzerinden açıklamak söz konusudur.

Tüm bu örneklerin çalışmanın bu bölümü açısından önemi, pek çok unsurun işe koşulması gerektiğini gösteriyor olmasıdır. Dolayısıyla, tekrarlamak gerekirse, ahlakı anlamak için evrimsel süreçlere veya bilimsel yöntemlere başvurmak pek çok faktörün etken olduğunu görmemiz için zorunludur.

1.5 Evrimsel Natüralizmin Felsefi Sonuçları

Yukarıda mutasyona normatif bir değerlendirme ile varıldığını, hastalığın da aynı şekilde ele alındığını belirtmiştik. Genlerdeki varyasyonların hastalıklarda belirleyici olabileceğini kabul ettiğimizde- hastalığın da norm dışı olması üzerinden tanımlandığını göz önünde bulundurduğumuzda- hastalık olmayanı, "normal" olanı da genler üzerinden ve dolayısıyla evrimsel süreçlerle açıklamanın mümkün olacağını düşünebiliriz. Huntington hastalığını genler üzerinden anlayabiliyorsak, bu hastalığa yakalanmamızın önüne geçenin de genler olduğunu düşünmek mümkün. Evrimsel açıklamalara karşı çıkılmasının nedenlerinden söz ederken sosyal Darwinizm'in yaratmış olduğu kaygılara kısmen değinmiştik. Evrimin sadece olumsuzlukları değil olumlu yönlerimizi de açıklayabileceğini düşünmek mümkün. Nitekim şimdiye dek insan ahlakının anlaşılmasında evrimsel süreçlere başvurulmasının kaçınılmaz

olduğundan söz ettik. İnsanı diğer canlılar üzerinden, genlerini anlayarak ve evrimsel sürecine bakarak anlama çabasının insanın eşsiz özelliklere sahip olduğu gerçeğini engellemeyeceğini de belirtmiştik. Her canlı birtakım özellikleri itibariyle eşsiz olabilir. İnsan için de durum böyledir fakat evrimsel süreçlerin işbaşında olduğunu kabul ettiğimiz zaman, özellik eşsiz olsa bile "o özelliği ortaya çıkaran koşullar itibariyle" ortaklığın olduğunu kabul etmiş oluruz (Lang vd. 2006: 47). İnsan ahlakının eşsiz olduğunu düşünsek bile, bu ahlakın evrimsel sürecin sonucunda gelişmiş olduğunu düşündüğümüz zaman, ahlakı ortaya çıkaran koşullar itibariyle diğer canlılarla ortak olduğumuz açıktır. Bu yöndeki evrimsel natüralist bakış açısının kimi felsefi tartışmaları da beraberinde getireceğini görmek mümkün.

Felsefi tartışmanın en temelinde evrimsel sürecin "kör" bir süreç olduğu gerçeği yatar. Doğal seleksiyon iş başındayken belli bir hedefe yönelik işlemiyorsa, bu hedefsiz işleyiş ahlakımızın gelişmesine doğrudan etki etmişse, ahlaki inançlarımızın mutlak olup olmadıklarını sorgulamamız mümkün olabilir. Yukarıda kısaca ele alınan kimi çalışmalardan bir özelliğin hem gen hem çevre üzerinden anlaşılabileceği belirtilmişti. Bu da bir özelliğin evriminde çok fazla parametrenin işin içinde olduğunu gösterir. Biyolojik yapımızla doğrudan ilişkili olduğu herkesçe kabul edilen bir özelliğimiz bile çok fazla faktörün işin içine girmesiyle evrim geçiriyorsa, ahlaki inançlarımız gibi çok daha kompleks bir özelliğin açıklanmasında tek bir faktörün olamayacağını iddia edebiliriz. Bu da ahlaki inançlarımızın dayanak noktasının sorgulanmasına yol açar.

Pek çok ahlaki doğrumuzun derhal kabul edilebilir göründüğünü iddia etmek mümkündür. Adalet, yardımlaşma gibi tutumların ahlaken doğru olduğunu, tecavüz, işkence gibi davranışlarınsa ahlaken yanlış olduğunu öne sürerken dayanak noktamızın ne olduğu sorgulanabilir. Buradaki "doğruluk" üzerinden o inançlara atfedilen değer inançların bizzat kendisinde mi yer alır yoksa ilişkiler içerisinde ortaya çıkan; faillere, onların tutumlarına ve çevreye bağlı olan bir değer mi söz konusudur? Ahlaki inançlarımızın evrimsel süreçlerin etkisiyle oluştuğunu düşünmek "bağlam duyarlılığı"[13] düşüncesini zorunlu kılabilir. Bir biyolojik özelliğin doğrudan genlerle açıklanabilmesi durumunda bile tek belirleyicinin genler olamayacağını veya genlerin yeter sebep olamayacağını düşündüğümüzde bağlam duyarlılığının kaçınılmaz

[13] Bağlam duyarlılığı (*context sensitivity*) ifadesini Churchland'den (2011) alıyorum.

olduğunu görebiliriz. Evrimsel süreçlerin işin içinde olmaması durumunda bile herkes için her yerde "doğru" olabilecek ahlaki kurallar listesi oluşturmak son derece güçken, evrimsel sürecin etkisinin kabul edilmesi durumunda bu tip listeler olanaksız hale gelir.

Evrimsel natüralizm "en genel anlamıyla değer konusunda bir hata olduğunu ortaya çıkarıyor olabilir" (Richards, 2017: 132). Değeri nesnelerin veya eylemlerin bir özelliği olarak görmek yönündeki düşüncemiz evrimsel natüralizmle birlikte sarsılıyor ve değerin eylem, nesne, özne ve çevre (belki de çok daha fazlası) arasındaki bir ilişki olarak ele almak gerektiğini gösteriyor. Richards felsefe tarihinde sıkça başvurulan, nesnelerin bir özelliği olarak renk üzerinden bir analojiyle burayı açmanın mümkün olacağını iddia eder (2017: 132-134).[14] Rengi bir nesnenin birincil özelliği olarak görmek, değeri eylemin birincil özelliği olarak görmeye benzer ve evrimsel natüralizmin bunun karşısında yer alacağını öne sürmek mümkün. Fakat rengi nesnenin ikincil özelliği olarak gören, bu özelliği gözlemciye göre anlaşılan bir özellik olarak gören düşünme biçimi de yetersiz kalır. Çünkü karanlık ortamda, gözlemci açısından hiçbir şeyin turuncu olmaması buradaki göreliği gözlemciyle sınırlı tutmamız için yeterli değildir. Evan Thompson "rengin her zaman hem bakan kişi hem de fotik çevre açısından göreli olduğunu" söyler (akt. Richards, 2017: 133). Dolayısıyla rengin nesnelere ait bir özellik olmadığı gibi onlara yüklenen bir özellik de olmadığını görüyoruz ve bu da renk özelliğinin açıklanmasında ilişkisel bir açıklamanın zorunlu olduğunu gösteriyor (Richards, 2017: 134). Ahlaki davranışlara atfedilen değerin de renk gibi ilişkisel bir formül içerisinde ele alınması gerektiğini düşünebiliriz. Bunu iddia etmemize yol açan da evrimsel süreçlerin çok fazla faktörü işe koşması ve bir hedefe yönelik olmamasıdır.

Nasıl ki bir özellik bir açıdan "iyi" bir açıdan kötü olabiliyorsa ahlaki inançlarımız da böylesi bir yapı sergilerler. "Zürafaların boyunları yiyeceklere uzanmak açısından 'iyiyken' kardiyovasküler açıdan 'kötüdür'" (Richards, 2017: 136). Boyun gibi biyolojik olduğu konusunda üzerinde uzlaşılan bir özelliğin bağlama duyarlılığının bu

---

[14] Felsefe tarihinde- sözgelimi Galileo, Locke gibi pek çok düşünürce- rengin ikincil bir nitelik olarak ele alındığı bilinmektedir. Ayrıca Moore ve öğrencisi John McDowell da renk üzerinden analojiler kurarlar (detaylar için: Richards, 2017: 132-134).

derece yüksek olmasını da yine doğal seleksiyonun “iyiye” duyarsız olmasıyla açıklayabiliriz.

Evrimsel açıklamaların bağlam duyarlılığı düşüncesini zorunlu kılması, “iyiye” duyarsız olması ahlak açısından ne ifade eder? Evrimsel natüralist bir bakış açısı “ahlakın bilimsel söyleme indirgenebileceği” anlamına gelebilir ve bu da “ahlakın otonomisinin ancak gündelik dilde mümkün olduğunu” söylemek olacaktır (Boniolo ve De Anna, 2006:1-2).[15] Ahlakın otonomisinin sarsılmasından ise ahlaki inançlarımızın faillerden bağımsız olarak ontolojik anlamda müstakil bir varlıklarının olmadığını anlayabiliriz. İlk bakışta bu iddia bir tür şüphecilik gibi görünebilir. Evrimsel natüralizm ahlaki inançlarımızın doğruluğundan şüphe etmemize yol açmak zorunda olabilir mi? Doğal seleksiyon “en iyiyi” değil de seçenekler içerisindeki “iyiyi” seçen bir tür süzgeç gibi işlediği için ve bir amaca yönelik olmadığı için mevcut ahlaki inançlarımızın dayanaklarından şüphe edebiliriz. Bir sonraki bölümde detaylandırılacağı üzere, karşı olgusal (*counterfactual*) örneklerden söz edebilir ve arılar gibi evrim geçirmemiz durumunda onların sahip olduğu sosyalliğe sahip olacağımız iddiasında bulunabiliriz. Bu iddianın da inançlarımızın bağımsız varlığa sahip olduğunu iddia eden ahlaki realizm ile tezat oluşturduğunu görmek mümkündür.

Kolaylıkla kabul ettiğimiz kimi inançlarımızın olduğunu belirtmiştik. Sözgelimi keyfi olarak bir çocuğa işkence yapmanın kötü olduğunu öne sürelim. Buradaki inancımızın doğruluğundan şüphe edebileceğimiz düşüncesi, çocuklara işkence yapmanın meşruiyet kazanmasına zemin sağlayabilir mi? Tam bu noktada şekere düşkünlüğümüzü yeniden hatırlayabiliriz. Şeker yemek yönündeki arzumuz ne kadar yüksek olursa olsun, doktorların tavsiyesi doğrultusunda şeker yememeyi tercih edebiliyoruz. Deniz manzaralı evleri güzel bulmamızı, yılan korkumuzu avcı toplayıcı atalarımızdan miras kalan tutumlar olarak yorumlasak da yılanları korumak için çeşitli dernekler kurabiliyoruz. Özgeci tavırlarımızı “merkezden çevreye” genişleterek, bizimle hiçbir akrabalığı olmayan bir insan için de üzüntü duyabiliyoruz. O halde

[15] Boniolo ve De Anna (2006: 1-2) bilimsel açıklamaları temel alan üç tip natüralizm olabileceğinden söz eder. Birincisi bilimin onlarca kaynaktan biri olduğu ama asla ahlakın buna indirgenemeyeceğini belirten natüralizmdir. İkincisi bilimin ahlakı açıklasa da ahlaki normlarımızı gerekçelendiremeyeceğini öne süren natüralizmdir. Üçüncüsü ise bilimin ahlakı açıklamakla kalmayıp aynı zamanda onu gerekçelendirebileceğini iddia eden radikal natüralizmdir. Boniolo ve De Anna alıntıdaki iddiayı üçüncü natüralizm türüyle ilişkilendirir ancak bu çalışma açısından bu ayrım göz ardı edilebilir.

ahlaki davranışlarımızda bir tercihin söz konusu olduğunu, kaçınılmaz olmadıklarını öne sürmek mümkün. Zaten evrimsel natüralizm de "davranışların değil mekanizmaların" kaçınılmaz olduğunu vurgular (Garvey, 2020: 321). O halde inançların içerikleri ile inançların oluşmasına yol açan mekanizmaları ve eğilimleri birbirinden ayırmak gerekir. Doğal seleksiyon doğrudan davranışlarımızı değil çeşitli mekanizmalarımızı ve eğilimlerimizi belirlemiştir. Bu süreç de ereksellik taşıyan bir süreç olmadığı için ahlaki inançlarımızın otonomisinin sarsılmasından veya inançlarımıza yönelik bir tür şüphecilikten söz edildiğinde inançlarımızın yanlış olabileceğini değil, bu inançların epistemolojik bir temelden yoksun olduğunu anlamak gerekir. "Çocuklara işkence etmek iyidir" ifadesi kadar "çocuklara işkence etmek kötüdür" ifadesi de bu anlamda eşit derecede şüphecilikle karşı karşıya kalmaktadır.

Renk analojisini hatırlarsak ahlaki inançlarımızın bir ilişkisellik içerisinde değerlendirilebileceği iddiası, bu inançlarımızın göreliğe mahkum olacağı anlamına gelebilir. Evrimsel açıklamalar tamamen dışarıda bırakılıp, sadece rasyonel süreçlerle bir tür ahlaki kurallar listesi oluşturulduğunda bile her zaman her yerde geçerli olabilecek ahlaki inançlar geliştirmek son derece zor. Bir diğer deyişle ahlakın faile veya en genel anlamıyla çevreye göre değişiklik göstermesi, esnek olması evrimsel açıklamalarla ortaya çıkan bir durum değil. Evrimsel natüralizm ahlaki kapasitemizin, bu yöndeki eğilimlerimizin bu tür bir görelik üzerinden değerlendirilebileceği iddiasını barındırır. Zürafanın boynunun bir açıdan olumlu bir açıdan olumsuz sonuçlar doğurması gibi, ahlaki kapasitemiz de böyle bir esneklik sergiliyor olabilir. Kendisi esnek olan mekanizmanın ve eğilimlerin ortaya çıkaracağı inançların da esneklik sergilemesi makul görünüyor.

Özetleyecek olursak evrimsel süreçlerin ahlaki inançlarımızın oluşumunda büyük pay sahibi olduğunu kabul ettiğimiz zaman mevcut ahlaki inançlarımızın epistemolojik dayanaktan yoksun olduğunu öne sürmüş olacağız. Dolayısıyla ahlaki inançlarımızın- en azından bazılarının- tutumlardan bağımsız bir doğruluğa sahip olduğunu söyleyen ahlaki realizmin altını oymuş olacağız. Doğal seleksiyon ereksellik barındırmadığı için seçilen özelliğin "doğru" olup olmadığına karşı duyarsız olacağından ahlaki inançlarımızın doğruluk değerlerinin bizzat nesnede veya eylemde olduğu düşüncesini terk etmek durumunda kalacağız. Buradaki doğruluğun faillerden, tutumlardan

bağımsız olamayacağını iddia etmiş olacağız. Bir sonraki bölümle birlikte tüm bu iddiaları en genel hatları üzerinden evrimsel çürütücü argümanlar (bundan sonra *EÇA* olarak kısaltacağız) olarak ele alarak felsefi tartışmaları da bu argümanlar ve onlara getirilen eleştiriler üzerinden yapacağız.





2. EVRİMSEL ÇÜRÜTÜCÜ ARGÜMANLAR

2.1 Genel Bakış

Bir önceki bölümde ahlakın anlaşılması için evrimsel açıklamalara başvurulmasının neden kaçınılmaz olduğundan söz etmiş ve bu yöndeki açıklamaların kimi felsefi problemleri barındırdığını belirtmiştik. Evrimsel natüralizmin açıklayıcı gücünün kabul edilmesi meselenin kapanmasını sağlamadığı gibi tartışmayı yeni boyutlara taşımaktadır. Ahlakı bir şekilde biyolojiyle ilişkili olarak açıklamaya çalışan, yaratıcı bir gücü dışarıda bırakan tüm açıklama türlerinin bir tür natüralizm başlığı altında toplanabileceğinden söz etmiştik. Fakat kesinlikle tek bir homojen natüralizm olduğundan söz edemeyiz. Örneğin biyolojinin ahlakı anlamak konusunda onlarca kaynaktan biri olduğunu kabul edip ahlakın biyolojik yapımıza indirgenemeyeceğini söyleyen natüralizm ile esas seçilim birimi genlerimiz olduğu için, söz gelimi, özgeci davranışlarımızın aslında sadece görünürde böyle olduklarını söyleyen natüralist bakış açısı arasında ciddi farklılıklar olduğunu görmek mümkün (Boniolo ve De Anna, 2006: 2). Çalışmanın bu bölümünde önemli bir yer teşkil edecek olan Sharon Street (2006) de natüralist bakış açılarını realist olup olmamaları açısından birbirlerinden ayırmaktadır. Fakat bir önceki bölümde vurgulandığı üzere, bu çalışma açısından ahlakı evrimsel süreçlerin sonucunda gelişmiş bir özellik olarak gören en genel natüralizmin içerdiği felsefi problemler önem arz edecektir.

Bu bölümde bir yanda ahlakın biyolojik temellere indirgenemeyeceğini, ahlaki inançlarımızın bağımsız bir varlığa sahip olduğunu öne süren realist[16] bakış açısından öte yandaysa bu yöndeki inançlarımızın evrimsel sürecin sonucunda gelişmiş olduğunu kabul ettiğimiz zaman epistemolojik anlamda bağımsız bir varlığa sahip olamayacaklarını öne süren anti realist yaklaşımdan söz edeceğiz. Bu iki düşünce de *EÇA*lar açısından konumları itibariyle kısaca ele alınacak. Realist bakış açısı *EÇA*ların tehdit ettiği bakış açısı olarak çalışmada yer alacakken anti realizme ise hem realizmin

[16] Bu çalışma boyunca "realizm" ifadesinin kapsamını sadece ahlaki inançlarımızın bağımsız varlığa sahip olduğunu öne süren ahlaki realizmle sınırlı tuttuğumuzu belirtmek gerekir. "Anti realizm" de bunun tam karşısında yer alan, ahlaki inançlarımızın evrimsel süreçlerin sonucunda geliştiğini ve bu yüzden epistemolojik dayanaktan yoksun olduğunu öne süren bir düşünce biçimi olarak yine ahlaki anti realizm ile sınırlı kalacaktır. Sharon Street'den söz edilirken anti realizmin kapsamını, sadece, ahlakı bir tür fonksiyon olarak görmek önerisiyle biraz daha genişletmiş olacağız. Ancak gerek "realizm" gerekse "anti realizm" felsefe tarihi boyunca edindikleri tüm anlamlardan ayrı olarak, belirtilen dar kapsam içerisinde kullanılacaktır.

karşıtı olması üzerinden hem de Street'in bir önerisi olarak kısaca yer verilecektir. Bölümün esas konusunu ise ortak özellikleri itibariyle *EÇA*lar ve bu argümanlar söz konusu olduğunda öne çıkan düşünürler olarak Ruse, Joyce ve Street teşkil edecektir.

Öncelikle ahlakın doğasına dair bir meta etik olarak ahlaki realizmin belli bir temel kazandığını öne sürmek mümkün olsa bile buna meydan okuyan düşüncelerin de varlığından söz edebiliriz: De Waal (2013 ve 2018), Hauser (2006), Kitcher (2011), Joyce (2006), Street (2006) ve Locke (2014) gibi çalışmalar evrimsel güçlerin ahlaki yargılarımızın içeriğini değiştirdiğini öne süren çalışmalar olarak öne çıkarılabilir. Evrimsel sürecin erek barındırmadığı gerçeğinden hareket edildiğinde ve evrimsel sürecin sonucunda gelişmiş bir ahlak kabul edildiğinde, tutumlardan veya faillerden bağımsız bir temel imkansız hale gelmektedir. *EÇA*ların ahlaki realizme yönelik tehdidi de tam olarak bu noktadan gelişmektedir. Buradaki tehdidin sadece temel mekanizmaların veya ahlaki kapasitemizin evrimin ürünü olduğunu söyleyen düşünceden daha güçlü bir iddia barındırdığını hemen belirtmek gerekir. Buradaki iddiaya göre "evrim bizi 'itmektedir', belli yargıları diğerlerine karşı tercih etmeye yönlendirmektedir" (Horn, 2017:114).

2.2 Kısa Bir Tarihçe

Kahane (2011: 103) evrim teorisinin ahlakla ve değerle uyuşmadığı yönündeki kaygının teorinin kendisi kadar eski olduğunu iddia eder. Gerçekten de Darwin'in insanın kökenlerine yönelik yeni düşüncelerini duyduktan sonra Worcester papazının eşinin söyledikleri çarpıcıdır: "Umalım ki doğru değildir, eğer doğruysa umalım ki herkesçe bilinmesin" (akt. Fraser, 2017: 158). Buradaki kaygı daha çok ahlakı anlamak için genel olarak evrim teorisinin işe koşulmasıyla birlikte insan öznenin tahtından olacağına yönelik kaygıdır ve buna da ilk bölümde değinmiştik. "Evrimsel çürütücü argümanlar" ise isim itibariyle görece yeni bir argümanlar dizisi olarak ele alınabilir fakat ahlakla evrimin uyuşması sorunu aslında yine Darwin döneminde bizzat Darwin'de de görülür. Nitekim Darwin "…arılarla aynı koşullarda evrim geçirmiş olsaydık, insan dişilerinin de kardeşlerini öldüreceğinden…" çok da şüphe edemeyeceğimizi belirtir (Darwin, 1871: 73; akt. Vavova, 2014: 77). Modern *EÇA*ların temelinde de bu iddia yatar: Evrimsel süreçler insan ahlakının içeriğini büyük oranda şekillendirmiştir; ahlakın evrimsel süreçlerle şekillenmiş olduğu gerçeği ahlaki realizmin temel iddiasıyla uyuşmamaktadır.

*EÇA*lara temel teşkil ettiğini öne sürebileceğimiz tarihsel notlara değinecek olursak, entomologların bu alanda yaptığı çalışmalardan söz etmek ve bu düşünceyi çoğunlukla 20.yy'dan başlatmak yerinde olacaktır. Böcekler sosyallikleriyle bilinen canlılardan oldukları içindir ki, özgecilik gibi insan ahlakına dair öne çıkan önemli bir davranış biçimine yönelik çalışmaları en çok entomologların yaptığı söylenebilir (Gibson, 2017: 72). Trophallaxis'i[17] bireylik üzerinden açıklayan Wheeler, seçilim seviyesi konusunda seçilimin gruplarda ve entegre organizmalarda işlediğini söyleyen Alfred Emerson, farklı bitki ve hayvan türleri arasındaki ekolojik ilişkilerin bireysel organizmaları birbirinden ayıran fizyolojik bağlara benzediğini söyleyen Clements, mitokondriler üzerine çalışmalar yaparak mikrosimbiyozun evrensel bir biyolojik fenomen olduğunu söyleyen Wallin ve daha pek çok düşünür- "özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesi Harvard Üniversitesi Biyoloji Departmanı"- insan sosyalliğini ve ahlakını diğer canlılar üzerinden düşünme denemeleri yapmışlardı (Gibson, 2017: 74-81).

Hamilton'un 1964 yılında akraba seçilimi (*kin selection*) teorisi ve Edward Wilson'ın 1975 tarihli *Sociobiology*'si gibi böcekler dünyasına dair düşüncelerin evrimsel etiğin bir açıdan yeniden canlanmasına yol açtığını görmek mümkün. Öyle ki Wilson 1971'de, yani *Sociobiology*'den hemen dört yıl öncesinde *Insect Societies*'ın son bölümünde sosyal böceklerin evrimini diğer sosyal organizmalarla kıyaslama önerisinde bulunur (akt. Gibson, 2017: 82). Sonrasında da meşhur ifadesiyle "ahlakın felsefecilerin elinden alınıp biyolojiye bırakılmasını" önerecektir. Bu tip düşüncelerin indirgemecilikle suçlanabileceğini söylemek mümkün ancak ahlak konusunda biyolojinin hesaba katılmasını sağlamaları açısından önemli oldukları da açıktır. Ayrıca Wilson'ın merkezi iddiasının, insan ya da başka canlılardaki sosyalliğin evrimsel süreçlerle açıklanabileceği iddiasının, genel bir kabul gördüğü de ileri sürülebilir. Sonradan gerek Hamilton gerekse Wilson bu yöndeki fikirlerinde yumuşamaya gidecektir.[18]

---

[17] Bir grubun üyeleri arasında gıda ve sıvıların ağızdan ağıza ya da anüsten anüse aktarılmasıdır (https://en.wikipedia.org/wiki/Trophallaxis- erişim tarihi 05.12.2021).

[18] Wilson ile Hamilton daha sonradan çoklu seviye kuramını benimsemiştir. Hatta çoklu seviye teorisinin önde gelen isimlerinden David Sloan Wilson ile Edward Wilson'ın ortak makaleleri de vardır. Hamilton da George Price'ın önerilerinin etkisiyle akraba seçilimi teorisinde yumuşamaya gitmiş ve organizmanın DNA'nın taşıyıcısından ibaret olmadığını düşünmüştür.

Bölümün geri kalanı önce*EÇA*lara yönelik genel bir tanımlama girişimine ve esas olarak üç düşünür etrafında şekillenen argümanlar dizisine ayrılacaktır. Birincisi gerek Wilson ile yazdığı makaleyle (1986) gerekse sonradan geliştirdiği düşüncelerini sunduğu çalışmalarıyla (örneğin 2006, 2017) evrimsel çürütücü argümanların önde gelen düşünürlerinden olan Ruse; ikincisi kendisini epistemolojik şüpheci olarak konumlandıran Joyce ve son olarak 2006'daki çalışmasıyla, ahlaki realizmin Darwinci açıklamalar karşısında ikileme düşmeye mahkum olduğunu öne süren Street olacaktır.

2.3 Evrimsel Çürütücü Argümanlar

Belirtildiği üzere bu bölümde- her ne kadar kendi içlerinde farklılıklar barındırsalar da- genel ortaklıkları itibariyle *EÇA*lardan (*Evolutionary Debunking Arguments-EDA*) söz edilecektir. Daha çok İngilizce konuşulan felsefe dünyasında temellendiği için burada "*debunk*" fiilinden söz etmek yerinde olacaktır. "*Debunk*" fiili "bir fikrin veya düşüncenin yanlış olduğunu göstermek, sanıldığı kadar gizemli bir şey olmadığını ortaya çıkarmak"[19] anlamlarını taşımaktadır. Ancak Türkçesiyle ilgili bir ayrımı şimdiden vurgulamak gerekir. Bu çalışmada "*debunk*" ifadesi "çürütmek" olarak çevrilmiş olsa da Türkçede "çürütmek" fiilinin tüm kapsamına işaret edilmemektedir. Türkçede bir fikri çürütmek onu tamamen yanlışlamak anlamında da kullanılmaktadır. Her ne kadar İngilizce sözcüğün Türkçe açıklamasında da "bir şeyin yanlış olduğunu göstermek" karşılığından söz edilmiş olsa bile- argümanların detaylarına inildiğinde görüleceği üzere- ahlaki inançlarımızın yanlış olduğunun gösterilmesi veya o inancın tamamen terk edilmesi anlamında bir çürütme söz konusu değildir. Buradaki çürütme bir ahlaki inancın tersinin doğru olduğunu göstermek üzere gelişen bir çürütme değildir. Aksine tersinin de eşit derecede tehdit edilmesi söz konusudur. Tam da bu kapsama uygun olarak, evrimsel çürütücü argümanların ortak özelliği, ahlaki inançlarımızın değer yargılarından ve tutumlardan bağımsız, müstakil varlıklar olduğu düşüncesine karşı olmaları ve mevcut ahlaki yargılarımıza *sadece* rasyonel düşünüşlerimiz sonucunda varılmadığını gösterme çabasında olmalarıdır. Yinelemek gerekir ki buradaki çürütme bir tür meta etik iddiadır, bir diğer deyişle, insanın ahlak sistemlerinin içeriğine dair bir çürütme değildir. Hem "çürütmek" fiili konusunda

[19] https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/debunk
https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/debunk?q=debunk- erişim tarihi: 05.12.2021

yaptığımız ayrımı netleştirmek hem de *EÇA*ların esas tehdidini biraz daha açmak adına örnek bir ahlaki inanca bakabiliriz. "Çocuklara işkence yapmak kötüdür” ifadesine yönelen bir *EÇA* bu ifadenin tam tersinin doğru olduğunu öne sürmez. Türkçedeki çürütmek ifadesinin böyle bir anlamı da olabilir fakat bu çalışma açısından bu anlamın kapsam dışında bırakılması son derece önemlidir. *EÇA*lar açısından “Çocuklara işkence etmek kötüdür” ifadesi de “Çocuklara işkence etmek iyidir” ifadesi de eşit derecede tehdit altında olabilir. Dolayısıyla *EÇA*ların, kolaylıkla kabul ettiğimiz kimi ahlaki inançlarımızın haklılığını tehdit eden argümanlar olarak değil, bu inançların epistemolojik dayanağını sorgulayan argümanlar olarak ele alınması gerekir. Esas çürütülmesi amaçlanan ahlaki inançların failin (faillerin) tutumlarından bağımsız bir doğruluğa sahip olduğunu öne süren ahlaki realist bakış açısıdır.

İnsanlar tıpkı dil kapasitesi gibi ahlaki kapasiteye ve eğilimlere sahip midir? Bu mekanizmaya neden sahip olmuş olabiliriz? Bunu evrimsel süreçlerle açıklamak söz konusu olduğunda en iyi seçenek onu adaptasyon olarak düşünmek olabilir. Çünkü ahlakın toplumsal iş birliğini ve yardımlaşmayı desteklediğini görmek mümkün. Bunun aracılığıyla da ahlaki inançlarımızın atalarımızın seçilim değerini (*fitness*)[20] artırdığını öne sürebiliriz (Kitcher, 2011). Bu durumun da birtakım bilişsel eğilimlerin ve mekanizmanın evrimine yol açtığı iddia edilebilir. Bu eğilimlerin de ahlaki inançların içeriğine etki ettiğini düşünebiliriz. Kültürel faktörler kesinlikle dışarıda bırakılmamak koşuluyla ahlaki inançlarımızın bu şekilde geliştiğini varsayalım. “Eğer durum buysa bir problemimiz var demektir” (Fitzpatrick, 2017: 193).

Problemi açabiliriz. Bir ahlaki inancın, özetlendiği haliyle, evrimsel sürecin sonucunda geliştiğini kabul ettiğimiz zaman bu inancın bağımsız bir doğruluğa sahip olmadığı düşüncesine varıyoruz. Çünkü inancı açıklayan süreç inancın doğruluğuna değil inananın seçilim değerine göre bir işleyiş sergilemektedir. Bir diğer deyişle inancın içeriğinin doğru olup olmaması değil, üremeye veya hayatta kalmaya katkı sağlayıp sağlamaması esas kriter olarak durmaktadır. Yani inancın nedenini açıklayan süreç inancın doğru olup olmadığına duyarsızdır.

Problemimiz bir inancın nedensel bir açıklamasının olmasıyla ilgili değildir. Her inancın nedensel bir açıklaması olabilir. Nedensel açıklama o inancın çürütülmesi için

---

[20] Çalışma boyunca *fitness* ifadesine karşılık olarak “seçilim değeri”, *adaptive* ifadesine karşılık olarak “uyumsal” ifadesi kullanılacaktır.

yeterli olamaz. Fakat buradaki inancın yazı tura sonucunda varılan bir inanç olduğunu varsaydığımızda "bu inanç gerekçelendirmeden yoksun olacaktır" (Kahane, 2011: 104). Yazı tura örneği tamamen rastgele bir yöntem olduğu için *EÇA*lar açısından önem arz ediyor değildir. Yazı turayla evrimsel süreç arasındaki analojinin nedeni ikisinin de oluşacak inancın doğruluğuna karşı duyarsız olmasıdır. İkisi de doğruluğun ardından giden (*on-track*) süreçler değildir. İnancın açıklanmasında rol oynayan sürecin doğruluğun ardından gitmeyen (*off-track*) bir süreç olduğunu gördüğümüzde bu "ikincil inanç hedeflediği düşüncenin 'altını oyan' (*undermining defeater/undercutter*) [21] bir konum oluşturmuş olur" (Kahane, 2011: 106). Peki tüm bunlardan hareketle bir argüman oluşturmak mümkün olabilir mi? Bu çalışmada Kahane'nin yaygın kabul gören argümanını kullanacağız:

"Nedensel Öncül: S'nin p inancı X ile açıklanır.

Epistemik Öncül: X doğrunun ardından gitmeyen (*off-track*) bir süreçtir.

Sonuç: S'nin p inancı gerekçelendirmeden yoksundur (Kahane, 2011: 106).[22]

En genel hatlarıyla kabul gören argüman bu şekilde özetlenebilir. *EÇA*ları daha da açmak adına bölümün geri kalanında Ruse, Joyce ve Street'den söz etmeden önce üçünde de bu yönde bir argüman dizilişinin olmadığını hatta doğrudan *EÇA* kavramının kullanılmadığını belirtmek gerekir. Sırasıyla bu üç düşünürün argümanlarını bu öncüller ve sonuç ışığında ele alabiliriz.

2.4 Ahlakın Büyüsünü Bozmak ve Ruse

Ruse ahlakın evrimsel süreçlerin sonucu olarak görülmesinin kaçınılmaz olduğunu vurgular (Ruse, 2017: 90). Bu iddiasına veya genel olarak evrimsel etik düşüncesine karşı geliştirilebilecek önemli eleştirilerden birisi olan doğalcılık safsatası eleştirisini ele alır (*naturalistic fallacy*). Koşaç (*is*) ile çekimlenmiş ifadelerden buyruk anlamı içeren dilek kipiyle (*ought to*) çekimlenmiş yargılara varılamayacağını söyleyen bu

[21] Kahane'nin kullandığı bu kavramı sonraki bölümlerde detaylandıracağız. "*Rebutter*" ve "*Undercutter*" şeklinde iki kavramı doğrudan Türkçe birer kavramla karşılamamayı tercih ettim. İkisi arasındaki fark son derece kritiktir. "Çürütme" kelimesinde yaptığımız anlam sınırlamasını akılda tutarak bu farkın detaylarını üçüncü ve dördüncü bölüme bırakıyorum.

[22] Kahane'nin düştüğü dipnotu (2011: 121n) burada da vurgulamak yerinde olacaktır: "Ancak ve ancak S bu iki öncüle inanırsa" şeklinde bir öncülün eklenmesiyle bu sonucun çıkacağı doğrudur. Fakat daha basit hale getirmek için Kahane bu öncülü eklemediğini belirtmektedir. Bu çalışmada da aynı durum söz konusudur.

eleştirinin temellerini Hume'da görürüz fakat Ruse daha çok Sidgwick ve öğrencisi Moore'dan gelen eleştiriyi yanıtlamaya girişir. Burada öncelikle tözsel etik ile meta etik ayrımını yinelemek gerekiyor. Tözsel etik "Ne yapmalıyız?" sorusuna odaklanırken meta etik "Yapmamız gerekeni neden yapmalıyız?" sorusuna yanıtlar bulma çabası olarak görülebilir. Buradaki ayrım doğalcılık safsatası eleştirisini savuşturmak için önemlidir çünkü evrimsel açıklamaları temele alarak oluşturulan bir tür tözsel etik, modern evrimsel etikten ziyade sözgelimi Spencer'da görülebilir. Nitekim Ruse da bu eleştirinin Spencer'a ve hatta Huxley ile daha yakın dönemden Edward Wilson'a getirilebileceğini söyler (Ruse, 2017: 92). Çünkü bu eleştiri ancak evrim geçirmiş olanın bir değere sahip olduğu varsayımına getirilebilir. Koşaç- dilek kipi ayrımı aşılamaz bir ayrım olsaydı evrimden ve ürünlerinden bir gerekçelendirme çıkarmak mümkün olmazdı. "Darwinci bakış açısından bakıldığında bu bir yenilgi değil başlangıç noktasıdır" (Ruse, 2017: 97). Ruse'a göre doğalcılık yanılgısına düşmemek ve bu yönde gelecek eleştiriyi karşılayabilmek için gerekli olan kriter ortaya konan düşüncenin evrimsel süreci temele alarak normatif etik yapılıp yapılmadığıdır.

Bu noktada belirtmek gerekir ki Ruse'u evrimsel çürütücü argümanların öncülerinden biri kılan düşüncelerinden birisi tözsel veya normatif etiği bir tür fonksiyon olarak ele almasıdır. Street'in de bunu detaylı olarak ele aldığını göreceğiz. Ruse'un bu iddiasını tıptaki norm üzerinden düşünmek yerinde olabilir. Tek tek insanlardaki böbrekler de farklıdır ama işlevleri konusunda bir norm belirlenmiştir. Ahlak için de benzer bir durum söz konusu olabilir. Ruse evrimsel temeller sebebiyle- tam da bu sebeple- nesnel, mutlak bir ahlak olamayacağını söylüyor. Buradaki nesnel ifadesinden olumsal (*contingent*) olanın karşıtını anlamak gerekiyor. Mevcut ahlaki inançlarımızın, evrimsel süreçlerin sonucunda gelişmiş olsalar bile, kendinde bir doğruluğa sahip olması anlamında bir nesnellik söz konusu edilmektedir. Nesnellik inançların kendinde bir doğruluğa sahip olmasıyla, mutlaklık ise inançların koşullara göreliği aşan bir sabitlikte olmasıyla ilgilidir. Ruse'a göre evrimci bir ahlak, normatif kuralların olumsal olduğunu ortaya koyar. Her yerde her zaman için geçerli ahlak kurallarının doğruluğunun mutlak doğruluk olması da insanın biyolojik yanının yarattığı bir yanılsamadan ibarettir.

Evrimin "kaplanın pençesine yol açmış olmasıyla insanın ahlakına yol açmış olması arasında kategorik bir ayrım" yoktur (Horn, 2017: 115). En fazla bir derece ayrımı

olabilir ikisi arasında. Nasıl ki bir uzuv farklı şekilde evrim geçirmiş olsaydı fonksiyonunun[23] farklı olacağını öne sürebiliyorsak aynı durumun ahlak için de geçerli olabileceğini öne sürebiliriz. Dolayısıyla "beş parmaklı oluşumuzun nasıl ki kutsanacak bir yanı yoksa ahlakımızın da bu tip bir değere sahip olamayacağını" öne sürebiliriz (Ruse, 2017: 97). Evrimci ahlak bu anlamdaki mutlaklığı da yıkar. Bambaşka bir biçimde evrim geçirmiş olsaydık içinde bulunduğumuz ahlaka da sahip olmayacaktık. Bu düşünce *EÇA*ların en temel ortaklıklarındandır. Çünkü bu düşünce ahlaki realizmin temel iddia olarak ortaya koyduğu ahlakın ontolojik bağımsızlığını reddeden bir görüş olarak öne çıkar. Buradaki iddianın tek tek ahlaki davranışları açıklama çabası niteliğinde olmadığını görmek gerekir. Diğer etkenler kesinlikle göz ardı edilmiyor sadece evrimin gücüne vurgu yapılıyor. Davranışlarda görülen kimi dönemsel değişikliklerin sadece kültürle açıklanabilecek olması ve bu yüzden evrime başvurulamayacak olması buradaki iddiayı zayıflatmaz. Genetik temellere ve evrimsel sürecin açıklayıcı gücüne güvenmek için önemli nedenlerimiz var. Örneğin tek yumurta ikizlerinde kişiliğe, içinde yaşanılan çevreye ve alınan eğitim gibi diğer faktörlere bağlı olarak görülen farklılıklar genetik temele dair bilgilerimizi sarsmıyor (Mukherjee, 2020: 400). Bu örnekler sayesinde genetik faktörlerin tek etken unsur olmadığını anlamış oluyoruz.

Ruse'u evrimsel çürütücü argümanlar başlığı altında ele almamızı gerektiren bir diğer önemli düşüncesi tözsel etiğin nesnel bir gerekçelendirilmesinin söz konusu olamayacağını öne sürmesidir. Ruse'a göre ahlak kurallarında bir tür nesnellik ve mutlaklık görüyorsak, bu kuralların evrimsel temellere sahip olması gerekir. İş birliği veya özgecilik gibi tavırlarımız için bu yönde evrim geçirmiş bir sosyallik de gerekiyor. Ruse'a göre ahlakın gözden veya kulaktan- evrimsel sürecin sonucu olmak anlamında- bir farkı yok (Richards, 2017: 130). Ahlak kurallarının nesnel ve mutlak olduklarını, tutumlarımıza bağlı olmadıklarını düşünmek yönünde eğilimlerimiz vardır (Richards, 2017: 130).

Ruse'un buradaki iddiası başka bir açıdan daha çarpıcı görünmektedir. Ahlaki yargılarımızın bağımsız varlıklar olarak değil de evrimsel sürecimizin ürünleri olarak görülebilmesi için ahlaki tutum ve davranışlarımız ile "salt biyolojik olduğu kabul

---

[23] Bir özelliğin (*trait*) işlevinin belirlenmesindeki olumsallık biyoloji felsefesinde önemli bir tartışma konusudur ancak burada o tartışma göz ardı edilerek fonksiyon kelimesi kullanılmıştır.

gören davranışlarımız arasındaki farkın kategorik değil derece türünden bir fark olduğunu" kabul etmek gerekir (Garvey, 2020: 319).

Tözsel etik her zaman rasyonel bir biçimde ilerlemediği için tutumlardan veya faillerden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu düşüncesi sorgulanır hale gelmektedir. Darwinci mekanizmalarla uyuşmaması da bundan kaynaklanmaktadır. Ancak Ruse'un, ortaya koyduğu evrimsel etik düşüncesinin olası yanlış anlamalara yol açması ihtimalini peşinen kapı dışarı bırakmak adına, evrimsel etiği salt görecilik olarak görmediğini belirtmek gerekir (Ruse, 2017: 94). Çocuklara zarar vermek mutlak ve koşulsuz bir kötülük, fakirlere yardım etmekse mutlak ve koşulsuz bir iyilik olarak görünür. Ruse'un evrimsel natüralizmi ahlaki ilkelerimizin içeriği konusunda yanıldığımızı söylemiyor. "Yüce bir yaratıcının bizi bir ahlak içerisinde yaşayacak şekilde evrimi ortaya çıkardığı" fikrini kapı dışarı ediyor. Burada insanın her istediğini yapabileceği bir kaotik düzen söz konusu edilmemektedir.

Ruse'a göre tecavüz nesnel olarak kötü olmayıp duygular itibariyle kötü olsaydı bu duygulara sahip olmayan insanlar için tecavüz yanlış olmazdı (Ruse, 2017: 98). Ruse'un ortaya koyduğu ayrımı fark etmek gerekiyor. Tecavüzün kötü olmasının kişiden kişiye değişen bir doğruluk değerine sahip olduğu iddiası söz konusu değildir burada. Ahlaki inancın epistemolojik bir nesnel temelinin olmadığı fikri genel olarak *EÇA*ların önemli noktalarından birini oluşturuyor. Bir diğer deyişle, Ruse tözsel etikle oluşmuş ahlaki bir inancın içeriğinin yanıldığını öne sürmüyor; evrimin bu inancın doğruluğuna karşı duyarsız olduğunu belirtmiş oluyor. Daha net ifade edersek duyarlı olduğu yönündeki düşüncenin yanılsama olduğunu iddia ediyor. Buradan hareketle ahlaki inançlarımızı sorgulamak yerine sadece bunun epistemolojik bir temelden; nesnel, bağımsız bir varoluştan yoksun olduğunu, ontolojik anlamda müstakil olmadığını söylüyor. Yani ahlakın bir temeli yoktur ama bir temeli olduğunu düşünmemizi sağlayan, bu yanılsamaya bizi sürükleyen de yine biyolojimizdir. Ruse Mackie'den alıntıyla önemli bir noktayı vurgular: "Ahlakı nesnelleştiren bizleriz"[24] (Ruse, 2017: 98).

Çalışmanın son bölümünde detaylandırılacak olan ereksellik meselesinin Ruse'un çıkış noktalarından birisi olduğunu belirtmekte yarar var. Ahlaki realizmin ahlaki inançların bağımsız doğruluğa sahip olduğu yanılgısı da evrimde ereksellik olmadığı

---

[24] "*We objectify morality.*"

gerçeğini[25] göz ardı etmelerinden ileri gelmektedir. Doğal seleksiyonun bir tür "süzgeç" gibi işlediğinden söz etmiştik. Doğal seleksiyon iş başındayken, seçilimi önceleyen bir tasarım söz konusu değildir. Evrimsel sürecin bizi bir seçeneğe nazaran ötekine yönlendirmesi işini kimi inançların doğruluk değerine göre yaptığı iddiası Ruse'un karşı durduğu ereksellik anlayışına yer açmaktadır. *EÇA*lara karşı geliştirilen eleştirileri (3. Bölümde ele alacağız) ortaya koyan düşünürler de bir tasarımcı fikrine sarılıyor değiller ancak evrimsel sürecin tamamen kör bir süreç olduğu gerçeğinin göz ardı edildiği görülecektir.

2.5 Epistemolojik Şüphecilik ve Joyce

Evrimsel çürütücü argümanların ne açıdan ahlaki realizmi çürütme çabasında olduğunu daha açık hale getirmek için evrimsel meta etik ile ne anlaşılması gerektiğini biraz daha açmak yerinde olabilir. Bu anlamda insan ahlakını "ampirik bir bilmeceden çıkıp meta etik bir bilmeceye dönüşmüş" olarak gören Richard Joyce'dan söz etmek gerekir (Joyce, 2017: 101). Dünyayı ahlaki terimlerle değerlendiriyor olmamız insan psikolojisinin çarpıcı özelliğidir. Bir şeyleri basitçe sevmekle veya sevmemekle kalmayıp bazı eylemlerin zorunlu olduğunu, bazı insanların kötü diğer bazılarınınsa iyi olduğunu düşünüyor olmamız açıklanması gereken bir fenomen olarak durmaktadır. Ahlakı evrimsel açıdan açıklamaktan kast edilenin tam olarak ne demek olduğunu açmamız gerekir. Ahlaki yargılarımızı bir adaptasyon olarak mı görmek gerekir yoksa doğrudan içeriden gelişen, bizzat doğal seleksiyonun seçtiği durumlar olarak mı?

Evrimsel açıklamalara başvurmak her davranışın ille de adaptasyon olarak açıklanması demek değildir. Doğal seleksiyon bizlere düşünmemizi sağlayan bir beyin vermiş olabilir ama ahlaki düşünme yetimizin adaptasyon olduğunu düşünmemiz için bu kadarı yeterli değildir. Evrim geçirmiş olan başka bir şeyin yan ürünü olarak da ahlakı

---

[25] Darwin'in düşüncelerinde ereksellik anlayışına yer olmadığı iddiası tartışmalıdır. Bizzat Darwin'in, teorisinde ereksel unsurlar gördüğünü belirten Asa Gray'e cevaben, "sonunda birisinin teorisini anladığı için" teşekkür ettiği yazışmalar söz konusudur. Fakat Darwin'in kabul ettiği erekselliğin, doğal seleksiyonun içten bir güç, ya da akıllı tasarımcının niyetleri doğrultusunda ilerleyen bir süreç olarak gören ereksellik olmadığını belirtmek gerekir. Bu konuda pek çok başka çalışmanın yanı sıra öne çıkan şu çalışmalara bakılabilir: Lennox (1993,2010, 2017), Sedley (2010), Ayala (2012). Ancak Ruse'un iddiası açısından bu ayrım kapsam dışında bırakılmış ve herhangi bir erekselliğin olmadığı kabul edilmiştir. Bu konuya son bölümde bir kez daha yer vereceğiz.

ele almak mümkün olabilir. Söz gelimi araba sürüyor olmamız evrimle açıklanır ama bu durum araba sürmek eyleminin evrimsel süreçte seçildiği anlamına gelmez. Araba kullanmak için belli bir biyolojik yapıya sahip olmamız zorunludur; ayaklara, ellere vs. Tıpkı Aristoteles'in hipotetik nedenden söz ederken vurguladığı gibi, bir eylemin ortaya çıkması için onu yapan araçların/maddenin belli özelliklere zorunlu olarak sahip olması gerekir. Ete bakarak böbreğin fonksiyonunu anlayamayız ama bu fonksiyonun ortaya çıkması için böbreğin et materyalinden oluşması gerektiği fikrini öne sürebiliriz. Araba sürmek için gerekli olan biyolojik yapının evrimsel sürecin sonucunda ortaya çıkmış olması araba sürme eyleminin bir adaptasyon olduğu anlamına gelmez. Ahlak kapasitemiz evrimsel süreçlerle gelişti muhtemelen ama ahlaki sistemler bu kapasitenin ürünü olabilirler. Dolayısıyla ahlaki sistemlerin buyruklarını adaptasyon olarak yorumlamak çok kolay görünmüyor.

Adaptasyon olanla yan ürünü birbirinden ayırmak her zaman kolay değildir. Kemer üstü dolgunun birinde yan ürün ötekinde ana tasarım olarak konulduğu iki kilise düşünmek mümkündür.[26] İki kilisenin birbirinin aynısı olması durumunda hangisinin yan ürün hangisinin esas tasarım olduğunu bilmenin tek yolu mimarın niyetini bilmekten geçer. Doğal seleksiyonda tasarımcının o dönemde hangi özelliği ne niyetle seçmiş olduğunu bilme şansımız olmadığı için tahmin yürütmekten başka çaremiz kalmıyor.

Yazılı kayıtların olmadığı dönemde ahlakın olmadığını söylemek için elimizde güçlü bir neden yok (Joyce, 2017: 102). Ahlakı kesin olarak açıklayabilmemize olanak sağlayacak bir yöntem de bulunmuyor. Ancak burada tekil bir ahlaki eylemden söz edilmiyor. Burada söz konusu edilen, söz gelimi, ensestin neden yasak ya da meşru olduğunu açıklamanın olanaksız olması değildir. Joyce ensestin neden yasak veya serbest olduğunu anlamaya çalışmıyor. Esas sorguladığı, bir yerde yasak başka bir

---

[26] Lewontin ile Gould ünlü makalelerinde (1979) özelliklerin adaptasyon olarak açıklanmasının risklerinden söz ederler. Bir şeyi sadece bugünkü faydalarından hareketle, geçmişte de bu faydaları sağladığı varsayımı üzerinden bir adaptasyon olarak yorumlamanın- Kipling'den esinle- "sadece hikayeler"(*just so stories*) yaratmaya varabileceğini söylerler. Bu konuda da ünlü kilise örneğini kullanırlar. Üzerinde resim olan yerlerin, bu faydasından hareketle, bu bölümlerin adaptasyon gibi yorumlanışından söz ederek adaptasyoncu yaklaşımı sert biçimde eleştirirler. Fakat bizim çalışmamız açısından adaptasyon olarak yorumlamanın çeşitli sorunları bir kenara bırakılabilir çünkü bilhassa *EÇA*lara getirilen eleştirilere yanıtların sunulacağı Dördüncü bölümde detaylandırılacağı üzere, *EÇA*lar açısından esas önemli olan evrimsel süreçlerin iş başında olup olmadığıdır.

yerde serbest olduğu halde ensest örneğinde ortak olan bir kavramsal çerçevenin varlığıdır. Burayı daha iyi anlamak adına dil üzerinden analoji kurulabilir. Sözdizimi veya dilbilgisi itibariyle birbirinden son derece farklı olan iki dili, Türkçe ve İngilizce, düşünebiliriz. Ancak arkada işleyen "derin gramerden", ortak bir çerçeveden söz etmekte bir sakınca görünmüyor. Dilin sözdizimi öğrenilen bir şey ama istisnalar dışında, örneğin bir fare bizimle aynı şekilde öğrenemiyor. Dolayısıyla türe özgü bir alt yapının ortaklığını iddia etmek olanak dahilindedir. Evrimsel bir psikolojik mekanizmamız/kapasitemiz/temel eğilimlerimiz olduğu konusunda güçlü argümanların bulunduğunu da ilk bölümde detaylandırmıştık. Her ne kadar adaptasyon olan ile yan ürünü birbirinden ayırmak güç olsa da psikolojik kimi mekanizmalara sahip olabileceğimizi öne süren güçlü çalışmalar mevcuttur**.**

Piyano çalmak, araba sürmek gibi eylemler evrimsel süreçte bunları yapmaya elverişli olacak şekilde evrim geçiren uzuvlar sayesinde mümkün olabilir. Bir bakıma piyano çalmanın evrimsel bir açıklaması olabilir ancak piyano çalmanın doğal seleksiyon tarafından seçildiğini söylemek mümkün değil. Bir diğer deyişle, ahlakı yan ürün olarak gören açıklamalar kıymetli olmakla beraber evrimsel açıklamaya dayanmıyor. Joyce'u *EÇA*lar içerisinde ayıran önemli detaylardan birisi şu olabilir: Ahlakı bir başka şeyin yan ürünü olarak görmek onu doğrudan evrimin sonucunda gelişmiş bir ürün olarak görmekle aynı şey değildir. Ona göre ahlakı bizzat içeriden gelişen bir şey olarak gördüğümüz zaman tam manasıyla evrimsel bir açıklama sunmuş oluruz. Bambaşka bir şey için evrim geçirmiş olan parmaklarımız olmasaydı piyano çalamayacağımız açıktır ancak piyano çalmanın doğal seleksiyon tarafından seçildiği anlamını çıkaramayız buradan.

Joyce'un bulunduğu konumu daha net biçimde anlamak ve onu diğer konumlardan ayırmak adına, doğrudan evrimsel çürütücü argümanlar içerisinde yer almasa bile ahlaki realizmin ontolojik bağımsızlık iddiasını karşısına almış olmaları bakımından kimi düşüncelere yer verilebilir. Bunun için ilk olarak Ahlaki Hata iddiasından söz etmek yerinde olabilir. Bu bakış açısının ahlaka karşı tutumunu ateizmin dine karşı tutumuna benzetmek mümkün. Söz gelimi "Hırsızlık yapmak kötüdür" gibi bir yargıda bulunduğumuzda bu yargıya karşılık gelen ahlaki yanlışlık/doğruluk anlamında bir nitelikten (*property*) söz etmiş olmuyoruz. Elbette ki ahlakı bir hata olarak gören bu düşüncenin destekçileri de "Hırsızlık yapmak iyidir" demiş olmuyorlar. Onlar da

hırsızlık yapmanın kötü bir şey olduğunu savunacak olsalar bile "ahlaki olmayan temellerden hareketle" bu yargıda bulunuyorlar (Joyce, 2017: 105). Bu inancın doğru olması için, kendinde bir doğruluk barındırması için buna karşılık gelecek bir niteliğin (*property*) olması gerektiğini öne sürüyorlar. Aslında bu anlamda ahlaki realizmin ahlaki hata düşüncesiyle ortaklık sergilediğini görebiliriz. Her ikisi de bu yönde bir niteliğin (*property*) zorunlu olduğunu kabul etmekle beraber ahlaki realizme göre bu nitelik (*property*) gerçekten de vardır ve bu tutumlardan bağımsızdır. Ahlaki realizme göre "hırsızlık yapmak kötüdür" yargısı "yarattığımız değil keşfettiğimiz bir olgudur" (Joyce, 2017: 106).[27] Joyce'un burada ahlaki kapasiteyle ahlaki sistemler arasında bir ayrıma gittiğini görmek mümkündür. Onun iddiasından anladığımız kadarıyla ahlaki realizm ikisi arasındaki ayrımı tam olarak yapamaz ve inançların da "keşif" olduğunu öne sürerler. Bu inançların "keşif" olduğu iddiası da kaçınılmaz olarak inançlara ontolojik bir bağımsızlık bahşetmiş oluyor. *EÇA*ların hedef aldığı iddianın da bu olduğu vurgulanmıştı.

Joyce'un kendisini konumlandırdığı grup olarak ahlaki şüphecilerden söz etmek yerinde olacaktır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki *EÇA*ların katı bir şüpheciliği doğurduğu ve dolayısıyla bilimsel bilgiler de dahil olmak üzere tüm inançlarımızdan şüphe etmeye vardığı iddiasıyla *EÇA*lara getirilen eleştiriye bir sonraki bölümde yer vereceğiz. Burada sadece Joyce'un kendisini konumlandırdığı-ahlaki inançlara karşı-şüpheci konumdan söz etmekle yetineceğiz.[28] Ahlaki şüphecilerin ortak yönü ahlaki inanç diye bir şeyin olmadığını öne sürmeleridir. Joyce üç tip şüphecilikten söz eder: birincisi ahlaki yargıların inançları ifade etmediğini öne sürer; ikincisi yukarıda değinilen ahlaki hata düşüncesini benimseyerek ahlaki yargıların ahlaki inançları ifade ettiğini ama bu inançların doğru olmadığını iddia eder; son grup ise- Joyce kendisini burada konumlandırır- ahlaki yargıların ahlaki inançları ifade ettiğini ama bunları gerekçelendirmediğini vurgular (Joyce, 2017: 106). Joyce'u *EÇA* başlığı altında incelememize neden olan da bu konumudur. Soykütüksel açıklamalar ahlaki yargıların

---

[27] Joyce'un burada ahlaki realizme yönelik kaba bir indirgemede bulunduğu yönünde bir itiraz dile getirilebilir fakat "hırsızlık" ile ilgili yargıyı sadece örnek olarak kullanmaktadır. Üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, ahlaki realizm bütün ahlaki inançların tutumlardan bağımsız doğruluk değerine sahip olduğunu iddia etmez. Zaten *EÇA* savunucuları da ahlaki realizmi bu şekilde almıyorlar. Ancak şimdilik bu tartışmayı erteleyebiliriz.

[28] Joyce'un buradaki konumu bilhassa son bölümde *EÇA*lara getirilen eleştirilere yanıtlar sunarken önem arz edecektir.

gerekçelendirilmiş olduğu düşüncesinin "altını oyar". Joyce burada hemen iki not düşer. Birincisi ahlaki hata düşüncesi gibi ahlaki yargıların doğru olmadığı sonucuna varılmıyor, ahlaki yargıların inançların doğruluğu ile uyumu söz konusu ediliyor. İkincisi bir inancın gerekçelendirilmemiş olduğu iddiası o inancın zihinden bağımsız olmasıyla uyumluysa o halde evrimsel çürütücü argümanların sonucu da ahlaki realizmle uyumludur. Joyce açık bir biçimde kendisinin argümanı açısından "ahlaki nesnelliğin hiçbir rol oynamadığını" belirtir (2017: 106).

2.6 Darwinci İkilem ve Street

Evrimsel çürütücü argümanlar söz konusu olduğunda en çok konuşulan çalışmalardan birisinin Street'in 2006 tarihli "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value" (Realist Değer Teorileri Açısından Darwinci İkilem) çalışmasının olduğunu iddia etmek kesinlikle mümkündür. Değer teorilerinin genellikle doğal bilimle uyum içerisinde oldukları iddiasını karşısına alan Street, bu tip teorilerin özellikle Darwinci evrim karşısında bir ikilemde kaldıklarını iddia eder. Evrimsel güçlerin insanın değerlendirmeci (*evaluative*) tutumlarının biçimlenmesinde büyük rol oynadığını kabul ettiğimiz zaman realist değer teorilerinin karşı karşıya kaldığı iki zorluktan söz edilebilir. Birincisi bu evrimsel etkilerle tutumlarımız arasındaki ilişkiyi açıklamakla ilgili bir sorunken ikincisi realizmin öne sürmüş olduğu bağımsız değerlendirmeci doğrularla ilgilidir. Street realist bakış açısının tatmin edici bir yanıt sunamayacağını, aradaki ilişkiyi açıklamanın ancak anti realist bakış açısıyla mümkün olduğunu iddia etmektedir (2006: 109-110).

Öncelikle Street'in realist bakış açısından ne anladığına bakmak yerinde olabilir. Street'e göre belli bir değer yargısının, yargıda bulunan kişiden bağımsız olarak, bir gerçekliğe sahip olduğunu öne sürmek realist olmak için yeterli değildir. Anti realistler belli bir değerlendirmeci yargının kişinin belli bir tekil yargıda bulunup bulunmadığından bağımsız olarak var olacağı konusunda realistlerle hemfikir olabilir. Realistleri anti realistlerden ayıran nokta tüm değerlendirmeci yargılardan bağımsız olarak doğrulardan söz ediyor olmalarıdır. Realistlerin vurguladığı şey Schafer-Landau'nun (2003) tutumdan-bağımsız olma dediği durumdur. Elbette ki realistler de "Hitler barış yanlısı olsaydı ahlaksız biri olmazdı" fikrine karşı çıkmıyor ama Hitler'in

yaptığının tüm değerlendirmeci tutumlarımızdan ve bizzat Hitler'in tutumlarından bile bağımsız olarak yanlış olduğu fikrini savunuyorlar (Street, 2006: 111).

Realist bir kişi Darwinci evrimle ahlaki inançların doğruluğu arasındaki ilişki sorusuyla karşı karşıya kaldığı zaman önündeki birinci seçenek ikisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını öne sürmektir. Bu durum bizi katı bir şüpheciliğe götürebilir. İkinci seçenek ise ikisi arasında bir ilişki olduğunu kabul etmektir ve buna göre de ahlaki doğruluk bağımsız olarak vardır ve doğal seleksiyon da bu doğruları kavramış olan ataları seçmiştir (2006: 109). Fakat evrimsel bakış açısından bakıldığında bu çok kabul gören bir seçenek değildir. Her iki cevapta da realist bakış açısı evrimin ahlakı şekillendirdiği gerçeğini açıklamakta başarısız olur. Bu ilişki ancak "anti realist bakış açısıyla" açıklanabilir (2006: 110). Bu açıklama da ahlaki inançlarımızın doğruluğu ile ahlaki yargılarımızı şekillendirmiş olan rasyonel-olmayan nedenleri uzlaştıran bir açıklama olacaktır. Realizm fikri daha geniş anlamıyla zihinden bağımsız doğruluk iddiasında bulunurken Street değerlendirmeci yargılardan bağımsız bir doğruluk olduğu yönündeki iddiaya karşı fikir geliştirir. Street epistemolojik anlamıyla akılla değil pratik akla dair bir realizm ile ilgilendiğini ancak buradaki argümanının epistemolojik olana da genişletilebileceğini belirtir (2006: 156n).

Elbette ki tüm realist yaklaşımların homojen bir yapı sergilediğini öne sürmek mümkün değildir. Fakat hepsini bir arada tutan, ahlaki yargılarımızın bağımsız bir gerçekliğinin olduğu düşüncesidir. Realistleri birbirinden ayıran, bu bağımsız olguları nasıl inşa ettikleridir (2006: 111). Street bir realizm taksonomisi yaparak değerlendirmeci doğruların değerlendirmeci tutumlardan bağımsız olarak ele alınıp alınmadığı üzerinden realist tutumları sınıflara ayırıyor.

Street, natüralist iddialarla ortaya çıkan üç farklı realist bakış açısını ele alır: birincisi Street'e göre natüralist-olmayan realizm (*non-naturalist*), ikincisi değer natüralizmi (*value naturalism*) şeklindeki realizm ve son olarak yarı-natüralizm (*quasi naturalism*). Street üç realist bakış açısının da evrimsel açıklamalar karşısında ikileme düşmeye mahkum olduğunu belirtirken son gruba çok yer vermeden ilk iki grubun iddialarını çürütmeye girişir. Birinci realist bakış açısına göre ahlaki yargılarımız

herhangi bir doğal fenomene indirgenmeksizin doğrudurlar. Yargılarımız herhangi bir şeye indirgenmesi mümkün olmayan normatif olgu veya gerçekliklerdir.[29]

Street'in birinci grubun karşısında yer aldığını öne sürdüğü ikinci realist bakış açısı olarak değer natüralizmi (*value naturalism*) değer olgularının kimi doğal olgularla özdeş veya onlar tarafından inşa edildiğini ve bu olguların nedensel açıklamada rol oynadığını öne sürer.[30] Nasıl ki suyun H_2O ile özdeş olduğunu söylüyorsak, değerlendirmeci yargılarımız da kimi olgularla özdeştirler. Her ne kadar hangi yargının hangi olguyla özdeş olduğunu açıklamak mümkün olmasa da bir tür özdeşlik söz konusudur.[31]

Street'in realist bakış açılarına karşı sunduğu argümanlara geçmeden önce bir detayı öne çıkarmak yerinde olabilir. Street, kendi argümanlarının evrimsel psikolojideki ayrımlara benzemekle beraber onlardan ayrı tutulması gerektiğini özellikle vurgular.[32] Kendisinin evrimsel olgulara dair söylediklerinin de felsefi spekülasyonlar içerdiğini ancak en az tartışmalı olan ve iyi temellendirilmiş spekülasyonları çalışmasına dahil ettiğini açıkça belirtir (2006: 112). Kendi argümanlarının, evrimsel psikolojinin aksine, her davranışı adaptasyon olarak açıklama girişimi olmadığını vurgular. Örneğin insanların iki ayaklı olmalarının evrimsel süreçlerle açıklanması gibi insanların yavrularına özen göstermek yönündeki eğilimlerinin de bu şekilde açıklanabileceğine dönük iddialar evrimsel psikoloji alanında sıklıkla karşımıza çıkar. Street'e göre bu tip açıklamalarda sakınımlı olmak gerekebilir, "sadece hikayeler" (*just so stories*)[33] uyduruyor olabiliriz.

Street realist bakış açısının karşı karşıya kalacağı Darwinci ikilemin birinci öncülü olarak, Darwinci mekanizmaların ahlakımızın içeriğine büyük oranda etki etmesinden

---

[29] Street natüralist olmayan realistler derken özellikle şunları vurguluyor: Nagel (1986), Dworkin, (1996) Schafer-Landau (2003).

[30] Street burada da şu çalışmalara göndermede bulunur: Sturgeon (1985) Railton (1986) Boyd (1988) ve Brink (1989)

[31] Değer natüralizminin buradaki analojisi son derece sorunludur. H_2O veya su, tanımı kesin olarak yapılabilen fenomenler iken ahlak için aynısını söylemek mümkün değildir. Buradaki tanım problemi genel anlamıyla biyoloji biliminde karşılaşılan bir problemdir. Örneğin kimyada atom numarası 79 olan her şeye altın demek mümkünken bir davranışın, söz gelimi, özgeci olup olmadığını tanımlamanın kriterlerinin bu derece keskin olmaması gibi (Okasha, 2019 ve Garvey, 2020).

[32] *EÇA*lara getirilen kimi eleştirilerin bu ayrımı gözden kaçırdığını dördüncü bölümde ayrıca vurgulayacağız.

[33] Yukarıda 26 numaralı dipnotta bu konuya değinilmişti.

söz eder. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, bu öncül başka faktörlerin etkisinin inkarını gerektirmez. Genetik sürüklenme gibi, doğal seleksiyon dışında başka faktörlerin de etkili olduğunu öne sürmek mümkün. Ayrıca toplumsal, kültürel faktörler de göz ardı edilmiş değildir. Hatta rasyonel düşünmenin kendine has etkisinden de söz etmek mümkündür (2006: 114).

Street bugünün insanlarından hareketle geçmişe dönük çıkarımlar yapmanın yöntemsel probleminin farkında olduğunu belirtir fakat yine de bu muazzam çeşitliliğe rağmen derin ortak kalıplar olduğunu da açıkça görebileceğimizi vurgulayarak altı maddelik bir liste hazırlar:

> 1. Bir şeyin kişinin hayatta kalmasını desteklediği gerçeği, o şeyin lehine olacak bir nedendir.
> 2. Bir şeyin aile üyesinin çıkarlarını desteklediği gerçeği, o şeyin lehine olacak bir nedendir.
> 3. Tamamen yabancı olanlara kıyasla kendi çocuklarımıza yardım etmek konusunda büyük zorunluluklarımız vardır.
> 4. Birinin bir başka kişiye iyi davrandığı gerçeği, karşılığında ona iyi davranılması için bir nedendir.
> 5. Kişinin özgeci bir tavır sergilemesi; ona hayranlık duyulması, onun övülmesi ve ödüllendirilmesi için bir nedendir.
> 6. Kişinin kasten zarar vermesi o kişiden uzak durmak ve onu cezalandırma arayışında olmak için bir nedendir (2006: 115).

Street buradaki ortaklıkları sorgular. Sözgelimi neden yavrumuzun ölümünü dehşetle karşılarız da tamamen yabancı olan birine aynı tepkiyi vermeyiz? Neden kişisel çıkar olmaksızın sergilenen özgeci tavrı üstün bir erdem olarak görürüz? Bu tip ortaklıkların listesi daha da uzatılabilir. Burada kimi örnekleri sunulan ahlaki davranışlardaki ortak kalıplara estetik duygularımızdan da örnekler eklenebilir. Orians'tan (2018) alarak, henüz kültürel öğrenmenin gerçekleşmediği iki yaşındaki çocuklarda görülen yılan korkusunu; neredeyse tüm kültürlerde ve ülkelerde deniz manzarası olan evlerin daha çok rağbet görmesini ve dolayısıyla daha pahalı olmasını; iki Rus ressamın yedi farklı ülkeden insanların katıldığı anketler sonucunda yaptıkları yedi ayrı tablonun büyük ortaklıklar barındırmasını; gerek tarihte gerekse günümüzde farklı kültürlerdeki bahçe

zevklerinin büyük benzerlikler göstermesi gibi pek çok durumu atasal geçmişimizde şekillenmiş ortak kalıplar olarak açıkladığımıza birinci bölümde değinmiştik.

Street'in birinci sıraya yazdığı maddede alttaki mekanizma ile ahlaki davranış arasındaki ilişki net gibi görünüyor. Bu yönde bir ahlaki eğilimi olanın hayatta kalacağı şeklinde net bir neden sonuç ilişkisi kurmak mümkündür. İkinci ve üçüncü maddelerde biraz daha karmaşık bir durum söz konusu gibi görünüyor. Street ikinci ve üçüncü maddeler için "akraba seçilimi" son üç madde içinse karşılıklı özgecilik (*reciprocal altruism*)[34] düşüncesinden faydalanmanın mümkün olduğunu öne sürer (2006: 115-116).

Burada bir noktayı belirtmek gerekiyor. Street, bir eylemi yapmamız için sebebimizin bu eylemin aile üyelerimizin çıkarlarına olup olmaması konusunu birey değil popülasyon üzerinden düşünmek gerektiğini vurguluyor. Evrimsel açıklamanın nesnesi bireysel düzeydeki davranışlar değil popülasyon düzeyindeki davranışlardır. Birinci maddedeki davranış söz konusu olduğunda çok daha nadir olmakla beraber listenin diğer tüm maddelerinin geçerli olmadığı tek tek bireysel örnekler bulmak kesinlikle mümkündür. Ancak bu tip tekil örnekler bu davranışların ortak kalıplar olduğu gerçeğini değiştirmez. Nitekim Street'in özellikle vurguladığı üzere bu tip tekil örnekler evrimsel açıklamanın nesnesi değildir (2006: 116). Tekrar etmek gerekirse evrimsel açıklamanın nesnesi popülasyon düzeyindeki ortak tavırlardır.[35]

Street aynı maddeleri bu kez tersten sıralar:

> 1. Bir şeyin kişinin hayatta kalmasını sağladığı gerçeği o şeyin aleyhine olacak bir nedendir.

---

[34] Street Akraba seçilimi meselesi için Hamilton (1963, 1964), Sober ve Wilson (1998) ve Buss (1999) çalışmalarını; Karşılıklı özgecilik meselesi için de Trivers (1971), Axelrod (1984), Sober ve Wilson (1998) ve Buss (1999) çalışmalarını referans gösterir. Bu çalışmaların iddialarının tartışmalı olması üzerinden Street' karşı bir itiraz geliştirilebilir fakat bunu da Dördüncü bölüme bırakıyorum.

[35] Street tüm bu maddeler için "diğer koşullar aynı olacak şekilde" ibaresini eklemeyi uygun görür. Elbette ki diğer şartların eşit olması meselesi ahlakın biyolojik temeller üzerinden açıklanması yönünde girişilecek her çabanın karşısına çıkabilecek bir problemdir. Garvey (2020: 235-237) taşın yere düşmesini bir kuşun engelleme ihtimalinin bulunduğunu ama bu ihtimalin gerçekleşmeyeceğini hayal etmenin çok zor olmadığını fakat aynı durumun ahlaki davranışlar için söz konusu olamayacağını belirtir. İnsanın belli bir ahlaki davranışını açıklarken neden sonuç ilişkisine başvurduğumuz zaman *ceteris paribus* ifadesini eklemek zorunlu. Ancak buradaki *ceteris paribus* ifadesinin kapsamının taşın düşmesi örneğinde olandan çok daha geniş kapsamlı olacağını kestirmek zor değil.

2. Bir şeyin aile üyesinin çıkarlarını desteklediği gerçeği o şeyin aleyhine olacak bir nedendir.
3. Kendi çocuklarımıza kıyasla tamamen yabancı olanlara yardım etmek konusunda büyük zorunluluklarımız vardır.
4. Birinin bir başka kişiye iyi davrandığı gerçeği, karşılığında ona kötü davranılması için bir nedendir.
5. Kişinin özgeci bir tavır sergilemesi ondan hoşnutsuz olmak, onu kınamak ve cezalandırmak için bir nedendir.
6. Kişinin kasten zarar vermesi, o kişinin dostluğunu kazanmak ve onu ödüllendirmek için bir nedendir. (2006: 116)

Street'e göre bu tersine maddelerin üremeyi ve sağ kalımı olumsuz yönde etkileyeceği de açıktır. Bunların ters eylemler olması evrimsel mekanizmaların ahlaki eğilimlerimizi etkilemediği yönünde kanıt olarak kullanılabilir fakat ahlaki eğilim olarak ikincileri değil birincileri sergileriz. Gözlemlediğimiz davranışlar da ikinciler değil birincilerdir (2006: 116). Birinci listedeki maddelerin gözlemlenebiliyor olması bu davranışların evrimsel baskı tarafından şekillendirildiğine kanıt olarak gösterilebilir. Bir diğer kanıt olarak bu gözlemlenen tavırların diğer hayvanlarla özellikle de bize en yakın akraba olanlarda süreklilik arz etmesidir. Bizimkiyle birebir aynı olmasa da en temel güdülenme seviyesinde bile olsa şempanzelerin de bizimkine benzer biçimde yavrularını önemsediğini gözlemlemek mümkün.[36] Kısacası pek çok davranışımızı daha temeldeki eğilimlerin bilinçli ve üzerine düşünülmüş halleri olarak görmek mümkün (2006: 117).

Street'in buraya kadar kabataslak çizmiş olduğu evrim anlayışına baktığımızda iki problemle karşı karşıya kalırız. Birincisi bu anlayışa göre atalar önce yargılarda bulundular sonra bu yargılara dönük eğilimler geliştirdiler. Yani önce yargıda bulunma kapasitesi geldi sonra içeriğin seçilimi gerçekleşti. "Ama evrim bu iki aşamayla

[36] Şempanzelerin oynadıkları politik oyunlar, kendisine salatalık yandaki şempanzeye üzüm verildiği için "adaletsizliğe" karşı "isyan edenler" gibi pek çok gözlem için De Waal'e (2013, 2016 ve 2018) bakılabilir. İnsan merkezci bir açıdan bakıldığı için bu tip kavramların öne çıkarıldığı iddia edilerek bu örneklere itirazlar geliştirmek mümkün ancak "insan merkezci" bakış açısı eleştirisi de tutarlı bir yapı sergilemez. Sözgelimi köpeğin acıktığı yönündeki iddiaya insan merkezci bakıldığı eleştirisi getirilmezken şempanzelerin adaletsizliğe karşı çıktığı iddiasına bu eleştiri getiriliyor (Garvey, 2020: 166-167). Burada da yine salt biyolojik olduğu kabul edilmiş davranışlar ile "daha üst düzey" bilişsel davranışlar arasındaki ayrımın katı sınırlarla belirlenmiş kategorik bir ayrım olduğu varsayımı yatıyor.

gerçekleşmez" (2006: 118). Muhtemelen bu yönde belli bir kapasite gerçekleşmeden önce atalar bu yöndeki eğilimleri geliştirdi. Tabii buradaki kapasiteden ne anlamak gerektiğini sorgulamak gerekiyor. Sadece kendiliğinden gerçekleşen durumları sağlayan mekanik bir süreç değil de tam gelişmiş bir kapasite anlaşılmalıdır. Yani kendiliğinden (*unreflective*) ve dilin de dahil olduğu bir kapasiteden söz edilmektedir (2006: 118).

İkinci sorun bir şeyin evrim geçirmesi için o şeyin kalıtsal olması gerektiğidir. Ama size yardım edene yardım etmeniz gerektiği şeklinde işlev gösteren bir özelliğin genetik olarak aktarıldığını düşünmek zor. Dolayısıyla temel seviyedeki eğilimlerden söz edildiğinde genetik olarak aktarılanın en temel eğilimler olduğu düşünülmelidir. Genetik olarak aktarılan özellik, üzerine düşünülmeden, dilin henüz içine girmediği bir tür kapasitedir (2006: 119). Bu tip kendiliğinden gerçekleşen (*unreflective*) ve dilin işin içine girmediği kapasiteleri mevcut davranışlarımızın proto hali olarak görmek mümkün görünüyor. Bir diğer deyişle bu tip bir şey yavrusunu beslemek yönünde "itilen" bir kuş ile ortak noktamız olabilir. Daha gelişkin versiyonunu ise şempanzelerde görmek mümkün (2006: 119). Darwinci mekanizmaların değer yargılarımızdaki etkilerini dolaylı olarak anlamak daha olası görünüyor. Sözü edilen iki sorunun temel noktasını bu durum teşkil ediyor (2006: 119).

Kulağa en makul gelen açıklama, mekanizmaların bizdeki yetiye doğrudan etki etmiş olduğu ve temel eğilimlerimizin de onay verdiğimiz yargıları şekillendirmiş olduğudur. Burada gelişkin yargılarımızın kendiliğinden geliştiği iddiası söz konusu değildir. Çünkü gelişkin yargılar söz konusu olduğunda pek çok faktör devreye girmektedir. Bu etkiler de davranışlarımızı veya yargılarımızı, temelde olduğunu düşündüğümüz eğilimlerimizin çok ötelerine götürmüş olabilir. Ayrıca düşünen canlılar olduğumuz için gelişkin yargılarımızın kendiliğinden gelişmediğini öne sürebiliriz (2006: 120).

Realizmin karşı karşıya kaldığı sorun yargılarımızı biçimlendirmiş olan evrimsel süreçlerin etkisiyle ahlaki inançlarımızın bağımsız doğruluğa sahip olduğu iddiası arasındaki ilişkinin ne olduğudur. Realist bakış açısının önünde iki seçenek belirecektir. İlk seçenek olarak arada hiç ilişki olmadığı öne sürülebilir ama bu durumda doğal seleksiyonun etkisi bozucu (*distorting*) bir güç olarak görülebilir.

Arada bir ilişki olmadığını iddia etmek "tekneyi Bermuda'ya doğru yola çıkarıp rüzgâr nereden eserse o yönde ilerlemeye benzer" (2006: 121). Nasıl ki rüzgârın ve dalgaların sizin nereye varmak istediğinizle bir ilgisi yoksa, doğal seleksiyonun da ahlaki yargılarımızın içeriğine olan etkisinin değer hakikatimizle bir ilgisi yoktur. Elbette bazen rüzgârın ve dalgaların etkisi gitmek istediğiniz yere doğru sizi itebilir ve aynı şekilde evrim de bunu yapmış olabilir fakat burada sadece şans faktörü işin içine girmiş demektir. Muazzam miktarda olasılığın varlığı göz önünde bulundurulduğunda buradaki şansın çok düşük olacağı açıktır. Muazzam miktardaki olasılık derken bir inancın iki yönünden ibaret bir çeşitlilik anlaşılmaması gerekir. Buradaki seçenekler sözgelimi "tecavüz etmeliyiz" veya "tecavüz etmemeliyiz" gibi iki yargıdan ibaret değildir. Tecavüz etmek konusunda bir yargı ahlaki bir yargı halini almışken sözgelimi "yeşil pantolon" giymek üzerinden gelişen bir ahlaki yargıdan söz etmeyiz. İşte Street'in sözünü ettiği muazzam çeşitlilik de neyin ahlaki yargı veya ahlaki inanç kapsamında olup olmadığından tutun da bu yargıların hangi yönünün benimseneceğine, bu yönlerden biri benimsenirken doğruluk değerinin ne olacağına kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Devasa çeşitlilik bu haliyle göz önünde bulunduğunda da şans faktörünün açıklayıcı gücünün olmadığını öne sürmek daha olanaklı hale gelmektedir.

Street realist kişinin birinci seçeneğe yönelmesi durumunda şüpheci bir tavra meyletme riskinin olduğunu vurgular. Burada katı bir şüpheciliğe varmak söz konusu olabilir. Bilimsel bilgilerimizin de dahil olduğu tüm inançlarımızdan şüphe etmeye varan bir durum söz konusu olabilir. Bu şüpheciliğe de rasyonel düşünmenin etkisinin göz ardı edildiği gerekçesiyle itiraz edilebilir. Nihayetinde düşünmeyen, otomatik olarak hareket eden canlılar olmadığımız açıktır. Fakat Street de akıllı varlıklar olduğumuzu inkâr etmez; tam da düşünen canlılar olduğumuz için, dışarıdan bir etkiye maruz kaldığımızda bir şeylerin değişmesi gerektiğini iddia eder. Zaten Street'in soruşturduğu da bu değişimin ne olduğudur[37] (2006: 123).

Realist bakış açısından bakıldığında, ikinci seçenek olarak, evrimsel süreçlerle ahlaki yargılarımız arasında doğrudan bir ilişki olduğu yönünde bir cevap verilebileceği belirtilmişti. Doğal seleksiyonun etkileri ile bağımsız değer doğruluğu arasında bir

---

[37] Buradaki şüphecilik ve itiraz konularını üçüncü ve dördüncü bölümde detaylandıracağız.

ilişki olduğunu kabul etmek, Street'e göre daha makul olan seçenektir (2006: 125). Nihayetinde pek çok yargımızın doğru olduğunu ve bunların içeriklerinin önemli bir kısmının da evrimsel süreçten etkilenmiş olduğunu kabul ediyoruz ama ne derece örtüşme olduğunun açıklanması gerekiyor. Buradaki örtüşmenin tamamen tesadüf olduğunu düşünmek çok kolay görünmüyor. Esas sorun ne tür bir ilişki olduğudur. Street burada farklı yaklaşımların yanıtlarını ele alır (2006: 125).

Arada bir ilişki olduğunu kabul ettiğimiz zaman karşımıza çıkan ilk seçenek evrimsel nedenlerin bu doğrunun izinden gittiğini, arada bir takip (*tracking*) ilişkisi olduğunu düşünmektir; nitekim Street bunu takip açıklaması (*tracking account*) olarak adlandırır (2006: 125). Parfit'in deyişiyle çitaların hızları ve zürafaların uzun boyunları için seçilmiş olması gibi biz de sebeplere ve rasyonel gerekliliklere dönük tepkilerimizle seçilmiş olabiliriz (akt. Street, 2006: 125). Takip açıklaması hipotezine göre değer hakikatlerini tanıma yetimiz bize hayatta kalmamız ve ürememiz için yardımı olan belli avantajlar bahşetmiştir (2006: 126). Dolayısıyla bu yönde evrim geçirmemize yol açan güçlerin bozucu (*distorting*) ya da gayri meşru olduğu düşünülemez.

Takip açıklamasıyla ilgili olarak göze çarpan ilk unsur bu açıklamanın kendisini bilimsel bir açıklama olarak ortaya koymuş olmasıdır. Bu açıklama, bu yargıların varlığını bu yargıların doğru olmasıyla açıklıyor ve bu doğruları fark etmenin hayatta kalma ve üreme başarımız açısından avantajlar sağladığını söylüyor. Çocuklarımıza karşı sorumluluk sahibi olmamız yönündeki eğilimimizin nedeni sorulduğunda buna cevaben bu eğilimin doğru olduğunu ve bu doğruların farkında olmanın ürememize ve hayatta kalmamıza katkı sağladığını söylüyor. Street alternatif bir açıklama olarak takip açıklamasının bir kenara bırakılması gerektiğini vurguluyor (2006: 126).

Street takip açıklamasının karşısına, bilimsel anlamda daha güçlü olduğunu düşündüğü uyumsal bağ açıklamasını (*adaptive link account*) koyar. Bu açıklamaya göre tıpkı sıcak nesneye dokununca elimizi çekmemiz gibi eşleşen mekanizma ve çevre veya koşullardan söz etmek mümkündür. "Birinin size yardım etmesi sizin ona yardım etmenizi sağlayacak olan mekanizmayı harekete geçiriyor olabilir" (2006: 127). Elbette ki sıcaklığa verilen refleksin mekanizması ile birine yardım etmemizi sağlayan mekanizma arasında radikal farklılıklar var. Birincisi fiziksel bir mekanizma iken ikincisi bilinçli bir haldir. Ancak "fonksiyonel rolleri itibariyle iki durum arasında

ilişki olduğu" gerçeği de ortadadır (2006: 128). Evrimsel açıdan ikisinin de fonksiyonu uyumsal (*adaptive*) olacak şekilde koşullara tepki vermektir. Bir mekanizmanın uyumsal olması için sıcak yüzeyin varlığını tespit eden bir aracın varlığı şarttır. Aynı şekilde yardım edenin varlığını tespit eden bir araç da gerekiyor. Street algılanan koşul ile tepki arasındaki eşleşmeye etki eden mekanizmalara odaklanıyor.

Street uyumsal bağ açıklaması ile takip açıklaması arasındaki farklılıklar için örnekler sunuyor. İki tane yargı üzerinden aradaki farklılıklara bakılabilir: 1. Bir şeyin hayatta kalmamıza yardımcı olması o davranışı gerçekleştirmemiz için bir nedendir. 2. Bize zarar veren şeyden kaçınmak gerekir (2006: 129). Bu iki yargıyı her iki teori de hayatta kalmaya katkısı üzerinden açıklar ama arada farklılıklar söz konusudur. Takip açıklamasına göre bu davranışların ürememize katkı sağlamış olmasının nedeni bunların doğru olmaları ve bizim bunların farkında olmamızın avantajlı olmasıdır. Uyumsal bağ açıklamasına göreyse bunlar, doğru ya da yanlış oldukları için değil, atalarımızın koşullara hayatta kalmalarını sağlayacak şekilde tepki vermesini sağladıkları için ürememize ve hayatta kalmamıza katkı sağlamıştır. Street bilimsel yeterlilik açısından uyumsal bağ açıklamasının takip açıklamasından daha üstün olduğundan şüphe etmez.

Takip açıklaması ile uyumsal bağ açıklamaları arasındaki gerilim fonksiyon tartışmaları üzerinden ele alınabilir. Gerek Ruse gerekse Street tutumlarımızı bir fonksiyon olarak görmeyi, realist- anti realist konum açısından bir kriter olarak belirliyor. Ruse'un realist bakış açısını eleştirirken evrimde bir tür ereğin olmadığı gerçeğinin göz ardı edildiğini vurguladığı yukarıda belirtilmişti. Burada da görülüyor ki takip açıklamasına mahkum olan realist bakış açısı bir tür erekselliğe düşme riskinden kurtulamıyor. Örneğin böbrek kanı temizlemek uğruna mı evrim geçirdi yoksa evrim geçirdikten sonra mı bu işlevi kazandı? Ereğin maddeyi öncelediğini düşünmeksizin, bir diğer deyişle evrimsel süreçlerin belli bir hedefe doğru ilerlediği yanılgısına düşmeksizin ahlaki yargılarımızın bağımsız doğrular oldukları için

seçildiklerini öne sürmek güç görünüyor. Street'e veya genel olarak *EÇA*lara takip açıklaması üzerinden karşı çıkmak bir tür erekselliği kaçınılmaz kılıyor.[38]

Street uyumsal bağ açıklamasının takip açıklamasına nazaran çeşitli üstünlükleri olduğunu vurgular (2006: 129). Öncelikle uyumsal bağ daha kestirme bir açıklama sunmaktadır. Takip açıklaması fazladan bir şeyler ekleyerek, kimi yargıları ötekilere tercih edişimizin nedenlerini anlamak için işin içine bağımsız ahlaki yargılarımızı dahil ediyor. Uyumsal bağ açıklamasıysa ayrıca dayanak noktaları eklemediği için daha sade bir açıklama sunmuş oluyor. Bir diğer üstünlük olarak uyumsal bağ açıklamasının daha açık olmasından söz edilebilir. Bağımsız olarak var olan doğruluğun kavranması tam olarak o türün üreme başarısına nasıl katkıda bulunabilir? Takip açıklaması bu soruya tam bir yanıt sunmaksızın sadece doğru olduğunu söyler (2006: 130). Son olarak uyumsal bağ açıklamasının duruma daha iyi ışık tuttuğundan söz edilebilir. Örneğin gruptan olmayana karşı tavrımız açısından uyumsal bağ açıklaması daha kapsamlıdır. Karşıt argümanlar üretmeye yönelik ortak eğilimlerimizi açıklamak konusunda da takip açıklamasının başarısız olduğu kolaylıkla görülebilir (2006: 133).

Street daha da ileri giderek doğruyu yanlışa tercih etmenin üremeye kesinlikle katkı yapacağı düşüncesine itiraz edilebileceğini belirtir. Bir kaplanın varlığından haberdar olmak kaplanı bilmemekten daha faydalıdır. Buradaki ilişki açıktır ancak her doğru bu kadar net avantajlar sunmaz. Street "elektromanyetik dalgalardan haberdar olmanın canlının üremesine ya da hayatta kalmasına katkı sunmayacağını" belirtir (2006: 130). Bu bilginin "işe yaraması" farklı bir şeydir. Felsefe, matematik gibi uğraşıların da hayatta kalmamıza doğrudan etki etmediği öne sürülebilir ancak "işe yaramadıkları" iddiası doğru olmayacaktır. Street'in elektromanyetik örneğiyle ilgili iki noktaya değinmek gerekebilir. Birincisi "kaplanın varlığı" bilgisi gibi doğrudan bir katkı olmaması üzerinden, bilgileri kıyaslama amacıyla bu örneği kullandığını öne sürebiliriz. İkincisi de hayatta kalmaya ve üremeye katkı kriterini genel anlamıyla "işe yaramak" kriterinden ayırmak gerekir. Doğum kontrol haplarını kullanmak da üretmemize katkı sağlamaz ama bu durum bu tavrımızın "işe yaramadığı" anlamına gelmez. Örneğin çocuk doğurmaya kendini hazır hissetmeyen annenin kariyeri

---

[38] Dördüncü bölümde detaylandıracağımızı tekrar edebiliriz.

açısından pek çok işe yarayabilir. Tekrar vurgulamak gerekirse, Street "elektromanyetiğe dair bilginin üremememize veya hayatta kalmamıza" katkı sunmadığından söz ederken bu yöndeki inançlarımızın doğruluğundan veya genel anlamıyla işe yarar olmasından söz etmiyor.

Onayladığımız yargıların birbiriyle doğrudan ilişkisi yoktur. Kimisi türümüzle, kimisi ailemizle, kimisi doğrudan hayatta kalmamızla ilgilidir (Street, 2006: 134). Uyumsal bağ açıklaması bu ilişkisizliği bir yanılsama olarak görür. Tüm bunların ardında yatan bir birliği (*unity*) varsayar. Örneğin burada bir koşul tepki eşleşmesi önerisinde bulunur. Oysa takip açıklamasında buna karşılık gelen bir açıklama görmeyiz. Takip açıklamasının doğruluk ve yanlışlık üzerine yaptığı vurgu gözlemlediğimiz tekil (*spesific*) içeriği nerden gözlemlediğimize dair bir bilgi vermez (Street, 2006: 134).

Natüralist olmayan realizmin karşı karşıya kaldığı Darwinci ikilem meselesini kapatmak üzere son bir noktaya daha değinmek yerinde olacaktır. Realizm seçilim baskılarıyla değer yargılarımız ve değer olguları arasında herhangi bir tür veya dereceden bir ilişkiden söz edecek olursa takip açıklaması kaçınılmaz görünmektedir. Bu da bizzat realizmin doğasından kaynaklanmaktadır. Realizmin en temel iddiası tutumlarımızdan bağımsız olarak değer doğruluklarının var olduğudur. Tam da bu doğruları tutumlarımızdan bağımsız olarak ele aldığı içindir ki hem tutumlarımızın evrimsel nedenlerden etkilendiğini kabul etmek hem de bu nedenleri bozucu (*distorting*) olarak görmekten kaçınmak için realizmin önünde tek bir yol kalıyor: "bu nedenlerin bir şekilde sözüm ona bağımsız hakikatleri takip ettiği düşüncesi" (Street, 2006: 135). Kısacası realizm ya herhangi bir ilişki olmadığını öne sürmek ve her şeyi pek de mümkün görünmeyen bir tesadüfler silsilesine bağlamak zorunda ya da takip açıklamasına sığınmak durumundadır. Street ikisinin de kabul edilebilir seçenekler olmadığını öne sürüyor.

Street aslında ikilemden kurtulmak üzere üçüncü bir yolun olduğunu fakat bunun da realizmden uzaklaşmak anlamına geleceğini belirtir (2006: 161n). Üçüncü bir yol olarak değerlendirmeci doğruların bir bakıma bizim değerlendirmeci tutumlarımızın

işlevi olduğunu öne sürmek mümkün görünüyor. Fakat bu üçüncü yolu seçmek realizmin terk edilip anti realizmin benimsenmesi anlamına gelecektir.

Street yukarıda değinilen değer natüralizminin de buradaki açmazdan çıkamayacağını belirtir. Normatif olgular ile doğal olguların özdeş olduğunu belirten değer natüralizmi hangi normatif olgunun hangi doğal olguyla özdeş olduğunun yanıtını sunamaz. Street'e göre bu sorunun yanıtlanmış olduğunu varsaydığımız zaman kaplanın veya tehlikeli bir yamacın varlığı gibi normatif olmayan yargılarda işleyen sürecin aynısının değer yargılarında da işlediği öne sürülmüş olur. Çünkü bunlar tamamen özdeştirler.

Mevcut ahlaki tutumlarımızın birtakım doğal olgularla özdeş olduğunu varsayalım. Farklı yönde tutumlarımız olsaydı farklı doğal olgularla özdeş olacaklardı. Bu tip bir açıklama Street'in taksonomisinde realist açıklama olarak kabul edilemez çünkü burada bağımsız bir varoluş söz konusu edilmemiştir. Bu görüşler anti realist görüşlerdir ve Darwinci ikilemden kurtulabilirler (2006: 137). Realist olması için normatif-doğal özdeşliklerin değerlendirmeci tutumlardan bağımsız olması gerektiği düşüncesi hakim olmalıdır. Bir diğer deyişle birtakım doğal olgularla özdeş yargılarımız varsa, ahlaki tutumlarımız değişse bile bu özdeş olguların değişmeyeceği düşüncesi realist bir düşünce olabilir.

Street doğal olgularla özdeş olan ahlaki olgularımızın mevcut tutumlarımızın sabitlediği olgular olduğu düşüncesini de realist kategori içerisinde görmez. Çünkü bu görüş diğer türlerin (iki farklı tür olduğu ayrımına dikkat etmek gerekiyor) yanlış davranışlar sergilediğini öne sürmez. Onların da özdeşlikleri kendi mevcut tavırlarınca belirlenmiştir. Onlar "iyi, şu olguyla özdeştir" bizse "iyi, bu olguyla özdeştir" dediğimizde burada bir uzlaşmazlık söz konusu değildir. Herkes kendi güncel doğrularınca konuşmaktadır. Burada kimin iyisinin daha doğru olduğuna dair, bizlerin ya da onların tutumlarından bağımsız bir standart yoktur. Kimse bir diğerini hata yapmakla suçluyor değildir (Street, 2006: 138).

Gerçek bir realist bu durumda onların iyisiyle bizim iyimizin farklı olması durumunda bile iyi kavramının aynı yere işaret ettiğini ve bu iyinin bizim tavırlarımızdan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu söyleyecektir (Street, 2006: 139). Gerçek manada realist bakış açıları Darwinci ikilem karşısında savunmasızdır. Street şu soruyu sorar: realist

bakış açısından bakıldığında doğal-normatif özdeşlikleri nasıl anlayacağız? (Street, 2006: 139). Street'e göre Nicholas Sturgeon ve David Brink gibi değer natüralistleri bu sorunun yanıtını tözsel etikte olduğunu söyler. Burada bize yeni bir yaklaşım sunulmuş olmaz aksine zaten gittiğimiz süreci takip etmemiz önerilmektedir. Hali hazırda varolan yargılarımız içerisinde bize doğru gelenlerden hareket etmemiz gerektiği söyleniyor, ki Darwinci ikilem de zaten tam olarak bu noktada devreye giriyor (2006: 139).

Değer natüralistleri bir yandan normatif doğal olgu özdeşliğinin bağımsızlığını öte yandan da mevcut ahlaki doğrularımıza bakmamız gerektiğini öne sürüyorlar. Ancak sorun şu ki mevcut yargılarımız büyük oranda doğal seçilimden etkilenmişlerdir. Dolayısıyla aynı soruya dönüyoruz: buradaki etkiyle bağımsız yargılar arasındaki ilişki nedir? Hangi doğal olgunun hangi ahlaki olguyla özdeş olduğunu anlamak için mevcut ahlaki yargılarımıza bakmaktan başka çaremiz yoktur (Street, 2006: 140).

Realist bakış açısının önünde yine iki seçenek var: Ya aralarında bir ilişki olmadığını söyleyecek ya da bir ilişkinin varlığını öne sürecektir. Aralarında bir ilişki olduğunu söylediğinde yine takip açıklamasına mahkûm olacak ve bu sefer daha muğlak bir durum ortaya çıkacaktır. Doğal normatif özdeşlikler gibi esoterik bir şeyin bilgisine sahip olmak nasıl olur da üremememize katkıda bulunabilir? Özetleyecek ve tekrar edecek olursak, Street'e göre realist bir yaklaşım, bağımsız ahlaki olgular fikriyle Darwinci mekanizmaları uzlaştıran bir noktaya gelemez (2006: 141).

2.6.1 Acı İkilemi

Acı tüm tutumlardan bağımsız olduğu iddia edilen bir duyumsama olarak realist bakış açısının en sıkı argümanlarının temellerindendir. Değerlere dair bağımsız bir hakikat olarak acı kötüdür. Acılar genellikle bedensel durumlarla ilişkisi içerisinde algılansa da kendi içinde olumsuz bir durum olduğu da kabul görür. Acı üzerinden realist bakış açısının geliştirebileceği argüman şu şekilde olabilir: evrimsel baskılar belli koşullarda acı hissedecek şekilde evrim geçirmemize yol açtı ve bu deneyim tüm tutumlardan bağımsız olarak kötüdür. Buradaki kötülük de realist bir yorumlama gerektirmektedir. Dikkatle incelendiğinde, Darwinci ikilem açısından bakıldığında, acının kötü olmasının da aslında tutumlarımızdan bağımsız olmadığı görülür. Street realizm

açısından acının kimin acısı olduğunun, acının kimin acısı olmadığından daha önemli olduğunu öne sürüyor (2006: 145).

Öncelikle acı dendiğinde ne kast edildiğini belirlemek gerekiyor. Street'in detaylı biçimde eleştireceği acı tanımını olduğu gibi alabiliriz: "Acı öyle bir duyumsamadır ki bu duyumsamaya kendiliğinden/düşünmeden (*unreflective*) sahip olan canlı bu duyumsamaya onu durdurmak, ondan kaçınmak için etkin biçimde başvurur" (2006: 146).

Street öncelikle bu tanımda geçen "kendiliğinden/düşünmeden (*unreflective*)" ifadesine odaklanıyor. Bu ifade kabul edilirse acı en temeldeki haliyle, otomatik tepki olması itibariyle, gorillerle ve şempanzelerle paylaştığımız bir durum olabilir. Street ikinci problem olarak söz konusu tanımda "acının" bir duyumsama olarak verilmesine odaklanır. Tanımda belirtildiğine göre bu kendisinden kaçınılması gereken, olumsuz bir reaksiyon gösterilen bir duyumsamadır. Street bu açıdan duyumsamayı kendiliğinden gerçekleşen (*unreflective*) negatif değerlendirmeci reaksiyonun nesnesi olarak ele alır ve "Juliet'in Romeo'ya duyduğu aşkın, sevgili Romeo'ya denk gelmesi gibi negatif değerlendirmeci reaksiyonun da o duyumsamayı acı yapan bir duyumsamaya karşılık geldiğini" belirtir (2006: 147).

Street tanımla ilgili üçüncü nokta olarak acı deneyiminde iki unsurun işin içinde olmasına odaklanır. Bu tanımda acı verici bir olay ve bu olaya karşı geliştirilen reaksiyon iki ayrı unsur olarak verilmiştir. Street acının bizzat kendisinin acı çekenin bu acıyı dindirmek için yapması gerekenlere dair nedenler sunmadığı ve başka faktörlerin devreye girmesi gerektiği düşüncesine karşı çıkar (2006: 162n). Street "acının tek başına sebepler sunmak için yeterli olduğu" görüşündedir (2006: 147). Acı durumunda bu iki unsurun ayrı ayrı bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı acı deneyimlerinde belki de duyumsama ile reaksiyon iç içe geçerek birleşik halde görünebilir. Street Romeo'nun öldüğü sahneyi örnek olarak kullanır. O sahne ile kişisel tepkilerimizi birbirinden ayırmak neredeyse imkansızdır. Ancak bu, ikisinin ayrı olmadığını iddia etmek anlamına gelmez. Teoride mümkün ama pratikte bir

duyumsamayı o duyumsamanın kötü olarak alınmasını sağlayan, kendiliğinden ortaya çıkan (*unreflective*) reaksiyondan ayırmak neredeyse imkansızdır.

Street tanımla ilgili son olarak iki unsur arasında ayrım yapmanın mümkün olmasından söz eder. Kimi acılardan mustarip olan kişilerin belli ilaçları aldıktan sonra aynı acıyı duyduklarını ama bunun kendilerini rahatsız etmediklerini bildirdikleri bir çalışmadan[39] hareketle iki unsurun birbirinden ayrılabileceğini vurgulayarak "kötünün" failden veya onun tutumlarından bağımsız bir varoluşa sahip olduğu düşüncesini reddeder. Oysa buradaki tanıma göre bir duyumsama reaksiyonun nesnesi olmayı kestiğinde acı olmaktan da çıkıyor ve herhangi bir başka duyumsama haline geliyor. Street bir duyumsamanın acı olmasını zorunlu koşul olarak kabul etsin etmesin realistlerin burada bir ikilemde kaldığını düşünüyor. Bunu da Darwinci ikilemden ayırmak için "Acı İkilemi" olarak adlandırıyor (2006: 148).

Bir duyumsamanın kötü olduğu sonucuna onun bağımsız bir kötü olmasına referansla değil onun üreme başarısı açısından yarattığı bedensel tepkiler itibariyle varıyoruz. Acının kötü olması duyumsama olmasına bağlı ve bu da ona maruz kalanın onu kötü olarak almasıyla ilgilidir. Kötülük acı olan duyumsamaya dönük, üzerine düşünülmeden (*unreflective*) gelişen değerlendirmeci tutumlarımıza bağlı olarak vardır. Acıyı diğer değer tutumlarından bağımsız bir varlık olarak kabul ettiğimizde onu belli bir tutumla ilişkilendirmiş oluruz. O zaman da onu kötü yapan şey bizzat o tutum olur (2006: 151).

Peki ahlaki inançların doğruluğu ile bunları şekillendiren evrimsel güçler arasındaki ilişki konusunda anti realist bakış açısı ne söyleyebilir? Anti realist bakış açısından bakıldığında evrimsel güçler ile ahlaki yargılar arasında bir ilişkinin bulunduğu belirtilecektir. Bunun tamamen tesadüflere bağlı olarak geliştiği sonucuna varacak şekilde bir ilişki olmadığını ileri sürmeyecektir. Ama burada realist kişi takip

[39] Hall'den alınan bu deneyin detayları için: Street, 2006: 147.

açıklamasına bağlı kalmak zorundayken anti realist bakış açısından ele alındığı zaman başka seçenekler söz konusu olabilecektir (2006: 153).

Street'e göre hepimiz belli başlı ahlaki tutumlarla yola çıkarız. "Bir insanın kemiklerini kırmak kötüdür, çocuklarımıza bakmak iyidir" gibi tutumlardır bunlar. Anti realist bakış açısına göre doğadaki her şey gibi bunun da bir nedensel açıklaması olmalıdır. En iyi açıklama yöntemi de Darwin'in öne sürdüğü seçilim baskılarıdır. Bunun ışığında varılan ahlaki doğru, sahip olduğumuz tutumların işlevi olarak görülecektir (2006: 153).

Bağlılığın Yönü (*Direction of dependence*) meselesi realist bakış açısı ile anti realist bakış açısını ayıran nokta olarak öne çıkar. Bir diğer deyişle, doğruluk ile evrimsel nedenler arasındaki ilişki bakımından iki bakış açısı bu noktada birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Realist bakış açısı evrimsel nedenleri, seçilim sürecinde bağımsız doğrunun ardından gitmek üzere işlediği düşüncesiyle *a priori* kabul eder. Anti realist bakış açısıysa yine evrimsel nedenlerin *a priori* olduğunu söylemekle beraber diğer pek çok nedenle birlikte bu nedenlerin tutumlarımızın başlangıç noktasını sunduğunu ve doğruluğun da bu tutumların bir işlevi olduğunu söyler. Her iki bakış açısı da buradaki örtüşmeyi salt tesadüflere bağlamaz. Ama fark şudur ki; anti realist bakış açısının açıklaması bilimsel açıdan uygun düşmektedir. Anti realizm değerlendirmeci yargılarımızı takip açıklamasıyla değil, değeri değer yargısında bulunan canlıların tutumundan çıkan bir fonksiyon olarak gören bakış açısıyla açıklıyor. Bu tutumların içeriği de doğal seleksiyonla şekillenmiştir (2006: 154).

Kemiklerimizin kırılması kötü ve bunun da gayet farkındayız ama bu durum kemik kırılmasının kötü olmasının bizlerin tutumundan bağımsız bir doğruluğa sahip olduğu anlamına gelmez. Bunu fark edecek şekilde evrim geçirdiğimiz düşüncesi de basit realist bakış açısıdır. Anti realist bakış açısı ise şu şekilde olacaktır: kemiklerin kırılmasını kötü olarak yorumlayacak şekilde evrim geçirdik. "Bu yargı başka yargılardan hareketle incelenmeye direnir" (2006: 154).

Yargılarımızın doğruluğunu yargılarımızın öncesine yerleştiren realist bakış açısı, yargılarımız üzerindeki her nedensel etkiyi ya birbirini izleyen nedenler olarak ya da bozucu (*distorting*) nedenler olarak görmek durumunda kalır. Söz konusu nedensel

etki ne olursa olsun bu bakış açısı da sorunlu olur. Street burada Darwinci etkileri koyuyor çünkü söz konusu evrimsel mekanizmalar olduğunda buradaki sorun daha bariz bir hal alıyor. Street bu sorunun sadece evrimsel açıklamalar söz konusu olduğunda ortaya çıktığını söyleseydi evrimsel açıklamaların ahlakı açıklamak konusunda sorunlu olduğu sonucu çıkardı.

Burada bir soru sorabiliriz: Başka hangi nedensel açıklama söz konusu olduğunda realizm aynı sorunla karşı karşıya kalacaktır? Örneğin kültürel nedenler ile davranış arasındaki ilişki sorgulandığında yine aynı ikilemle karşılaşılır mı? Şöyle bir örnek üzerinde düşünelim. Akrabamız olmasa bile birisinin cenazesinde gülmek hoş karşılanmayan bir durum olsun. Ölen kişiye yakınlığımız her ne olursa olsun toplumsal sözleşme söz konusuymuşçasına o esnada ciddi durmanın, en azından böyle görünmenin onaylandığını düşünelim. Bunun kültürel neden sonuç ilişkisi üzerinden açıklanabilecek bir tutum olduğunu öne sürmek mümkün görünüyor. Buradaki iyinin bağımsız bir doğruluğu var mıdır? Varsa bunun kültürel etkilerle ilişkisi nedir? Eğer kültürel etkilerle inancın doğruluğu arasında bir ilişki yoksa o halde kültürel etkilerin bozucu (*distorting*) etkiler olarak görülmesi ihtimali doğacaktır. Fakat arada bir ilişki olduğu öne sürülürse, nedensel açıklamanın bu inancın doğruluğunu kriter olarak aldığı düşüncesiyle birlikte takip açıklaması kaçınılmaz oluyor. Sanki önce bu eylemin bağımsız varlığı vardı ve kültürel etkiler de bizi oraya yönlendirdi gibi bir sonuç çıkıyor. Oysa kültürel etkilerle bu davranış arasındaki ilişkiyi anti realist bakış açısıyla sunduğumuzda birbirini takip eden bir takip açıklamasına mahkum değiliz. Burada yine nedenler önce gerçekleşiyor ama buradaki öncelik bizi aynı şekilde etkilemiyor. Nihayetinde buradaki sorun sadece Darwinci mekanizmalara ilişkin bir sorun olmayıp genel bir sorundur. Herhangi bir bilimsel açıklama söz konusu olduğunda realist bakış açısı benzer bir ikileme mahkum (Street, 2006: 155).

Bir şeye değer verdiğimiz için mi o şey değerli olur yoksa kendi içinde değerli olduğu için mi biz ona değer veririz? Bu eski bir ikilemdir. Street kendi önerisinin bu iki uçtan birinde değil "aralarda olduğunu" belirtiyor (2006: 155). Yaşam yokken değerli bir şey de yoktu. Yaşam başladı bir şeyler değerli oldu. Ama yaşam bir şeyleri hali hazırda kendi içinde değerli olarak gördüğü için değil, bunu değerli bulanlar hayatta kaldıkları için böyle oldu. Bu geniş bakış açısından bakıldığında değer vermenin değerden önce

olduğu görülür. Anti realizmi haklı çıkaran nokta da tam olarak burasıdır (Street, 2006: 156).

Buraya kadar önce en genel hatlarıyla *EÇA*lara sonra da bu anlamda en çok öne çıktığını düşündüğümüz üç düşünüre yer vermeye çalıştık. Gerek en genel tanımı itibariyle *EÇA*lara gerekse burada ana başlıkları oluşturan üç düşünürün iddialarına yönelik çokça eleştiriden söz etmek mümkün. Bir sonraki bölümde bu eleştirileri ele alacağız. Ondan sonraki, son bölümdeyse *EÇA*lara getirilen eleştirilerin yerinde eleştiriler olmadığını, kimisinin haklı olmakla birlikte *EÇA*ların esas iddialarına dönük olmadığını göstermeye çalışacağız. Şimdiden vurgulamak gerekirse burada Ruse, Joyce ve Street özelinde sunduğumuz *EÇA*ların bilhassa en temel iddiaları itibariyle son derece güçlü argümanlar olduklarını iddia edeceğiz.

3. EVRİMSEL ÇÜRÜTÜCÜ ARGÜMANLARA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

3.1 Genel Bakış

Bir önceki bölümde *EÇA*ları ortak noktaları üzerinden ele alarak, öne çıkan üç düşünürün ortaya koyduğu argümanları açıklamaya çalışmıştık. Bu bölümdeyse *EÇA*ların kimi başka detaylarıyla birlikte hem genel olarak *EÇA*lara hem de söz konusu detaylara dönük eleştirileri ele almaya çalışacağız. Öncelikle üç düşünürün argümanlarından hareketle ortaya konan, en yaygın kabul gören *EÇA* şablonunu ve bu şablonun kimi detaylarını hatırlayacak akabinde bunlara getirilen birtakım eleştirileri tartışacağız. Bu eleştirileri her ne kadar farklı başlıkta ele alsak da aralarında ilişki olduğunu da şimdiden belirtmek yerinde olur.

*EÇA*ların genel özelliklerini hatırlamakta fayda olabilir. Bu argümanlar evrimsel açıklamalar ile ahlaki inançların- en azından bazılarının- faillerden ve onların tutumlarından bağımsız olarak doğru olduklarını öne süren ahlaki realizm arasında uyuşma olmayacağını iddia eder. Bu argümanın en önemli dayanağı evrimsel sürecin kör bir süreç olması ve inancımızın doğru olup olmadığı ile değil seçilim değerini artırıp artırmadığıyla ilgilenmesidir. Bir inancın evrimsel süreçler üzerinden yapılan açıklaması ile o inancın doğruluğu arasında bir ilişki yoktur. Bir diğer deyişle evrimsel süreç ahlaki inançlarımızın doğruluğuna duyarsızdır. Buradaki duyarsızlık üzerinden de karşı olgusal (*counterfactual*) örneklerle ahlaki inançlara dair şüphelerimizi temellendirebiliriz. Bir önceki bölümde değinildiği üzere Darwin ve Ruse başta olmak üzere, farklı biçimlerde evrim geçirmiş olmamız durumunda farklı bir ahlaka sahip olacağımız yönündeki iddialar, ahlaki inançlarımızın epistemolojik dayanaklarından

şüpheye düşmemize yol açar. Şimdi bu bilgiler ışığında en yaygın kabul gören *EÇA* şablonunu hatırlayabiliriz:

Nedensel Öncül: S'nin p inancı X ile açıklanır.

Epistemik Öncül: X doğrunun ardından gitmeyen (*off-track*) bir süreçtir.

Sonuç: S'nin p inancı gerekçelendirmeden yoksundur (Kahane, 2011: 106).

Genel anlamıyla *EÇA*ları hatırladıktan sonra bu argümanlara dönük eleştirileri ele alabiliriz. Bu bölümde *EÇA*lara dönük pek çok eleştiriye ve bunları dile getiren düşünürlere odaklanacağız. Farklı düşünürlerce öne sürülmüş eleştirileri kimi başlıklar altında bir arada değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar ele alacağımız tüm düşünceler *EÇAl*ara dönük olsa da bu eleştirileri *EÇA*larda odaklandıkları detaylar itibariyle farklı başlıklar altında tartışacağız. Dolayısıyla bir önceki bölümün aksine sıralamayı düşünüre göre değil de eleştirilen noktaya göre yapacağız. Aynı düşünür tarafından dile getirilmiş birden fazla eleştiri olsa bile, sözgelimi evrimsel açıklamanın işe dahil edilmesinin daha baştan sorunlu olduğu iddiasıyla oluşturulan eleştirilerle nedensel öncüle dönük başlıkları ayrı ayrı değerlendireceğiz.

3.2 Ahlaki İnançları Evrimsel Süreçlerle Açıklayabilir miyiz?

*EÇA*lara dönük ilk eleştiri evrimsel süreçlerle ahlakı anlama çabasının bizzat kendisine yönelik bir eleştiridir. Yalın haliyle bu eleştiri *EÇA*ları da ilgilendirmekle beraber genel anlamıyla bir meta etik kuramı olarak evrimsel etiğe yöneltilebilir ve buna kısmen birinci bölümde de yer vermiştik. Bu eleştirinin temelinde bilimsel bakış açısından olaylara "dışarıdan" bakıldığı iddiası yatar. Oysa ahlaki failler olarak "içeriden" bakmak daha sağlıklı değerlendirmelerde bulunmamızı sağlayacaktır. Örneğin "bir antropoloğun dünyanın bir ucundaki kabilenin inançlarını incelemesi tam da 'dışarıdan' bakma" yöntemidir (Fitzpatrick, 2017: 189). Ahlaki inançlarımızın açıklanması söz konusu olduğunda dışarıdan bakmak sorunlu olabilir çünkü bu bakış açısı ahlaki doğruluk ve ilerleme gibi kategorilerin izini sürmez; sadece "davranışsal ve psikolojik fenomenler" söz konusudur (Fitzpatrick, 2017: 189). Elimizdeki en iyi açıklama yönteminin bilimsel yöntem olduğu düşüncesiyle, karıncaların sosyalliğini

inceleyen biyoloğun gözlükleriyle insan davranışlarının ve ahlaki inançlarının anlaşılması çabası var. Oysa insan sosyalliği incelenirken ahlaki doğruluğun ve gerekçelendirmenin söz konusu edildiği felsefi meseleler göz ardı edilmemelidir ve bunun için değerlendirmenin "içeriden" yapılması gerekir. Hemen belirtmek gerekir ki buradaki eleştiri entomolog ile antropoloğun tamamen aynı yöntemle çalıştığı iddiasında değildir. Sadece olayları dışarıdan ele almaları itibariyle bir ortaklık sergiledikleri vurgusu vardır. *EÇA*lara getirilen eleştiri de bu argümanları üretenlerin kendileri bir ahlaki fail olarak içeriden bakmak yerine dışarıdan bakmayı tercih etmeleri üzerinden gelişir. Çünkü içeriden bakıldığında derhal kabul edilecek olan inançları dışarıdan ele almaya çalıştıkları için ürettikleri argümanlar görecilik, şüphecilik gibi formlara bürünüyor.

3.3 Evrimsel Çürütücü Argümanlar ve Sağduyu

Bir önceki eleştiride, içeriden bakıldığında derhal kabul edilebilecek olan inançlardan söz edildi. Bu eleştiriye bağlı olarak *EÇA*ların iddialarının sağduyumuza uymadığı üzerinden bir yan eleştiri geliştirilebilir. Yukarıda *EÇA*ların şüphecilik ve görecilik gibi formlara bürünebildiği vurgulandı. Fakat birtakım ahlaki inançlarımızın "keyfi olarak seçilmiş kişisel projeler olduğunu ve bunların kolaylıkla terk edilebileceğini düşünmek" son derece güç görünüyor (Fitzpatrick, 2017: 187). Belli ahlaki inançlarımızın göreli oldukları iddiası sağduyumuza aykırı görünüyor. Örnek olarak ırk ve cinsiyet üzerinden kimi hak ve özgürlüklere getirilecek kısıtlamalara karşı çıkışımızı düşünebiliriz. Her ne kadar- özellikle dünyanın belli yerlerinde- hala çok gerilerde olsak da ırk ve cinsiyet ayrımcılığının önüne geçilmesi anlamında önemli aşamalar kat ettiğimizi kolaylıkla iddia edebiliriz. Bu kazanımların terk edilmesi talebine karşı çıkacağımızı da öne sürebiliriz. Buradaki tavrımızın tamamen keyfi olduğunu, bundan hemen vazgeçilebileceğini düşünmek gerçekten de kolay değildir. Aksine bu gibi inançlarımızı bir şeyleri "daha iyiye" götürmek olarak yorumlamak

sağduyumuza daha yakın görünür. Kısıtlamalara karşı çıkışımızın tek nedeni "mevcut konfor alanımıza yönelmiş bir tehdit olması" değildir (Fitzpatrick, 2017: 188).

3.4 Doğamızı Aşmak

*EÇA*lara yönelik bir başka yan eleştiri- evrimin ahlaki inançlarımızı açıklamaktaki yetersizliği anlamında birinci eleştiriye bağlı olarak- doğal seleksiyonun temel mekanizmaları olan üreme ve sağ kalım açısından çok da fayda getirmeyen kimi eylemlerde bulunduğumuz gerçeği üzerinden geliştirilir. Darwin'in arılar üzerinden kurduğu analojiden ve buradan hareketle başta Ruse olmak üzere pek çok *EÇA* savunucusunun öne sürdüğü karşı olgusal örneklerden söz etmiştik. Onlar gibi evrim geçirmiş olsaydık onların ahlakına sahip olacağımız yönünde bir argümandı burada söz konusu edilen. "Fakat arıları vızıldayan ahlaki faillere dönüştürmek için gerekli olan rasyonel kapasitelerin ortaya çıkması için arıların evrimsel içgüdülerine kritik reflektif mesafe koymayı başarmaları da gerekir" (Fitzpatrick, 2017: 192). İnsanda durum bu anlamda farklıdır. Reflektif kapasitelerimiz sayesinde evrimsel geçmişimizden kaynaklanan içgüdüsel psikolojik eğilimlerimizi sahneleyen, genetik emirleri yerine getiren kölelerden ibaret değiliz. Rasyonelliğin ve ahlaki failliğin ortaya çıkmasıyla birlikte bu evrim geçirmiş eğilimlerin dışına çıkma yeteneği de edindik. "Bu genel düşünme kapasitesi içinde otonom eylemler gerçekleştirdiğimiz açıktır" (Fitzpatrick, 2017: 192). Gerçekten de bilhassa gelişmiş toplumlarda gördüğümüz pek çok eylem sağduyumuza uygun olduğu halde ürememize veya hayatta kalmamıza katkı sunmaz, bilakis zarar bile veriyor olabilir. Eşcinsellerin hak ve özgürlükler alanındaki mücadeleleri giderek daha geniş ve meşru bir zemin kazanıyor. Oysa eşcinsellik üreme açısından hiçbir avantaj sağlamaz. Bir diğer örnek olarak insansı atalarımız açısından en büyük tehlikelerden olan vahşi hayvanların korunması için etkin eylemlerde bulunmamız gösterilebilir. Kaplan, yılan gibi insan avcısı canlıların korunmasına yönelik çeşitli kampanyalar yürütülüyor ve bu tavır destek de görüyor. Bu "düşmanların" hayatta kalması bizim ürememize de hayatta kalmamıza da doğrudan olumlu katkı sunuyor gibi görünmüyor.

Bugünkü ahlakımız üzerinden baktığımızda pek çok şey evrimsel perspektifle açıklanamaz gibi geliyor. Pek çok ahlaki tavrımızın evrimleşmiş yeti ve mizacımızın önüne geçtiğini hatta varoluş nedenimizin karşı yönünde ilerlediği iddia edilebilir.

Tüm insanlığa ve hatta insan dışı türlere uzanan özgeci tavırlarımız bu durumun öne çıkan örneklerinden birisi. “Evrimsel kökenimizde olduğu öne sürülen grup içi karşılıklı çıkar durumlarını epeyce aşan bir ahlaki tutum olduğunu iddia etmek mümkün” (Vlerick, 2017: 224). Bir diğer deyişle ahlaki duyumuz başlarda seçilmiş olan o davranışın o derece uzağına düşmüştür ki kimi zaman biyolojik seçilim değeriyle çelişen paradokslar içerisinde buluyoruz kendimizi. Vaktiyle bizim açımızdan büyük tehlike olan avcıları korumak için ciddi servet harcıyoruz. Pek çok diğer özellik (*trait*) gibi ahlakımız da biyolojik seçilim değerini yükseltmek üzere seçilmiş olabilir ama bugün hiç de “uğruna evrim geçirmediği davranışlar sergiliyoruz” (Vlerick, 2017: 225). Ahlaki “doğamızı” aşan bu yöndeki özgeci tavırlarımızın sosyal-kültürel boyutlarla ilişkisinin olduğu açıktır ama yardımı yapamayan kişi de yardım yapılması fikrini destekliyor. Ahlaki duyularımızın bunları açıklayacak şekilde evrim geçirmediği açık çünkü hiçbir şekilde uyumsal görünen davranışlar değil bunlar. Zira ne üremeye ne de sağ kalıma bir katkısının oldukları öne sürülebilir.

Burada önemli bir notu düşmek gerekiyor. Evrimsel baskıların çok ötesine giden davranışlarda bulunduğumuz iddiası evrimsel süreçlerin ahlak konusunda rol oynadığı iddiasının tamamen reddedildiği anlamına gelmez. Buradaki eleştiriyi ilk bölümde sözünü ettiğimiz eleştiriden- biyolojik olmayan ahlak gibi durumların açıklanmasında evrime başvurulmayacağı düşüncesinden- ayırmak önemlidir. Sadece evrimsel etkiler tarafından çok yakından idare edilmediğimiz anlamında bir otonomiye sahip olduğumuz iddiası söz konusudur burada. Davranış seçimlerimizde esas rolü oynayan kriterler seçilim baskısının yakından kontrolünün yerine kültür içerisindeki standartlardır. “Matematik veya felsefe gibi zihinsel uğraşlarımız da bu otonomi sayesinde mümkün oluyor ve aynı durumun ahlak için de geçerli olduğunu söylememizin önünde bir engel yok” (Fitzpatrick, 2017: 196).

3.5 Evrimsel Süreç ve Duyarsızlık

Kahane’den aldığımız argümandaki epistemik öncül evrimsel sürecin kör bir süreç olduğuna işaret eder. Darwin’in çağdaşı Francis Cobbe ahlaki duyularımızın evrimsel soy kütüğünün etik açısından ciddi bir tehdit oluşturduğunu iddia eder. Ona göre bu yönde bir açıklama hem ahlaki duyumuzun hiç de özel bir saygı gerektirmeyen dış bir

kaynaktan geldiğini hem de bırakın evrensel veya sonsuz olmayı hiçbir dışsal veya dayanıklı bir gerçekliğe yanıt vermediğini ve geçici olduğunu, bu küçük dünyadan ibaret olduğunu gösteriyor (Cobbe, 1872: 10-11 akt. Vlerick, 2017: 226). Cobbe'un buradaki iddiasında bir noktayı vurgulamak yerinde olacaktır. Cobbe'un evrensel olmadığını iddia ettiği ahlak ile evrimsel açıklamaların öne sürdüğü bir tür evrensellik iddiası birbirini dışlayan iki düşünce değildir. Evrimsel açıklamalar kültürler arası farklılıkları aşan ortak davranış kalıpları üzerinden kimi evrensel eğilimlerimiz veya kapasitemiz olduğunu belirtir; Cobbe'un burada karşı durduğu evrensellik ise "Ne yapmalıyız?" sorusuna cevaben ortaya konan listelerin evrensellikten ve sonsuzluktan yoksun olduğudur. Ahlaki kapasitenin evrensel olması ile tek bir yargının evrensel olması farklı iki durumdur. Ahlaki pratiklerin evrimsel seçilimle şekillendiği iddiasının temelinde genel anlamıyla eğilimlerimizin ve kapasitemizin evrenselliği önemli bir dayanak noktasıdır ancak buradaki evrensellik belli bir ahlaki inancın her yerde, her koşulda geçerli olduğu iddiasını desteklemez. Aksine evrimsel açıklamanın da buradan hareketle ahlaki realizm eleştirisine girişen *EÇA*ların da karşı durduğu önemli noktalardan birisidir.

*EÇA*lara dönük önemli bir eleştiri bu argümanların hedef aldığı noktalar arasında bir ayrım gözetilerek geliştirilebilir. Tutumlardan ve faillerden bağımsız ahlaki olgular bulunduğu düşüncesini merkezine alan ahlaki realizm bu argümanlar karşısında zor durumda gibi görünse bile Joyce'un evrimsel anti realizminin karşısında normatif gerekçelendirmenin aynı zorluğu yaşamadığı üzerinden bir eleştiridir bu. Evrim olgusunun normatif gerekçelendirmeyi elimizden almasından ziyade evrimci yaklaşımın ahlaki ilerlemeyi onayladığını düşünmek için elimizde sebepler olabilir. Bu eleştiri klasik evrimsel bakış ile modern bulgular arasındaki ayrımın *EÇA*lar tarafından gözden kaçırıldığı iddiasını da barındırır. Klasik evrimci, ahlaki normlarımızı evrimin şekillendirdiği bilişsel yapımızın ve eğilimlerimizin sonucundan ibaret görerek buradaki ilişkiyi kaçırır. Oysa modern bilişsel yetilerimiz evrimsel çıktıların çok daha ötesindedir. "'Doğuştan' gelen ahlaki pusulamız akıl yürütme biçimimizle bağdaşıyor" (Vlerick, 2017: 227). Öncelikle tıpkı Joyce'un da kabul ettiği gibi ahlakın tek bir adaptasyon olarak görülmesi sorunludur. Çok daha karmaşık bir süreçtir ve pek çok psikolojik ve nörolojik mekanizmanın işe koşulduğu açıktır. Ama ahlakın merkezi işlevinin grup içi iş birliğini artırmak olduğu pek çok yazar tarafından

dile getirilir ve Darwin de bunlardan birisidir (Alexander, 1985; Joyce 2006a; Krebs, 2011; Kitcher, 2011; Greene, 2014; Tomasello, 2013).

Bu durumun açıklanması gerekir. Vlerick'e göre üç olası açıklama söz konusu olabilir (2017: 228). Birinci açıklama kusurlu tasarımının sonucu olarak mizacımızın noktayı kaçırmış olmasıdır. Doğal seçilim bir tür süzgeç gibi işler (Ayala, 2012: 5) ve kusursuz tasarımları ortaya çıkarmaz. Mevcut seçenekler içerisinden seçilim gerçekleşir. Fakat bu yönde bir açıklama yetersiz olacaktır. İkinci açıklama olarak çevre konusunda yaşanmış olan radikal değişimlerden söz edilebilir. Ahlakın veya buna ilişkin mekanizmanın geliştiği çevre koşullarıyla bugünkü çevre koşullarının aynı olmadığını biliyoruz. O koşullarda gelişmiş kimi özelliklerin çevre değişimine rağmen sürüyor olması burada sebep teşkil etmiş olabilir. Bu anlamda en bilindik örnek, önceki bölümlerde de değinildiği üzere, şekere duyduğumuz arzudur. Benzer bir durumun ahlak için de geçerli olduğunu öne sürmek ikinci açıklamanın içeriğini oluşturur.[40]

İkinci açıklama son derece önemlidir ama yetersizdir. Garvey'nin (2020: 321) de belirttiği gibi şekere duyduğumuz haz evrimsel geçmişimizin sonucu olabilir. Şekerin bizde bıraktığı hazzın da ona duyduğumuz arzunun da önüne geçmek güç olsa bile rafine şeker yememeyi başarabiliyoruz. Çalışmanın giriş bölümünde Wilson'dan esinle "hayaletlerle dans" tabirini kullandığımız açıklama ciddi bir açıklayıcı güce sahip olmakla beraber ahlaki alanda yetersiz kalıyor. Metropol kentte, merkezi konumda yaşayan birisinin yılandan korkması da "hayaletlerle dans" gibidir. Yılandan hala korkuyor olmamızı veya onlara karşı bir tiksinti hissediyor olmamızı bu ikinci açıklama biçimiyle kısmen açıklayabiliriz fakat bunun ötesine geçecek şekilde, yılanları koruma kampanyaları yürütüyor olmamızı açıklayamayız.

O halde üçüncü bir açıklama yöntemine ihtiyaç duyuyoruz. Bu açıklama modeline göre "ahlaki davranışların akıl tarafından yönlendirildiği" iddiası vardır (Vlerick,

---

[40] Bu durum "Ahlaki Hata", "Ahlaki Kurgu", "Ahlaki eşleşmezlik" ve hatta "Ahlaki Yıkımcılık" teorilerince de ele alınır. Çalışmanın kapsamı itibariyle bunlara ilişkin detaylara girilmeyecek ancak en "radikal" görünümlü bakış açısı olarak Ahlaki Yıkımcılık ahlakın da tıpkı şekere duyulan arzu gibi, geçmiş çevreler açısından avantaj sağlayan ancak bugün itibariyle zarar veren davranış olarak ele alınması gerektiğini ve bu yönde geliştirilmiş olan tüm kavramların ve ahlaki bağlamın terk edilmesi gerektiğini önerir. Detayları için Mackie, 1977; Garner, 2007 ve Fraser, 2017 öne çıkan çalışmalar olarak gösterilebilir.

2017: 229). Bu açıklama salt spekülasyondan ibaret bir açıklama olmayıp ampirik kanıtlarla desteklenebilmektedir. Greene'in çeşitli deneylerinde duygusal sistem kendiliğinden ve bilinç altıyla birlikte devreye girerken aklın farklı işlediği gösterilmiştir (Vlerick, 2017: 230).[41] Elbette ki buradan sadece akılla hareket ettiğimiz yargısını çıkaramayız. Sadece akılla hareket etseydik Vlerick'in deyimiyle bu durumda "acımasız *Homoekonomicus*lar" haline gelirdik (Vlerick, 2017: 231). Bu bağlamda De Waal'in (2013, 2016 ve 2018) bulgularını hatırlatmak yerinde olabilir. De Waal empati ve adalet gibi önemli ahlaki tutumlarımızın evrimsel izlekte geliştiği yönünde temel bir iddiayla yola çıkar. Her iki davranış da sadece akılla ulaşılan davranışlar değildir; bilhassa evrimsel ağaçta bize en yakın yerlerde bulunan primatlarda da bu tip davranışların sıklıkla sergilendiğini pek çok gözlemle sunar. Dolayısıyla üçüncü açıklama evrimsel geçmişi reddeden, sadece rasyonel düşünmelerle ahlaki yargılara vardığımızı öne süren bir açıklama değildir. Vlerick üçüncü açıklamayı bir orta yol olarak sunmaktadır. Akıl bizi tek başına bir ahlaki davranışa yönlendiremez. Aynı şekilde evrimsel sürecin sonucunda gelişmiş olan eğilimlerimiz de en başta evrim geçirmelerini sağlayan amacın ötesine geçemezdi. İkisi bir araya geldiğinde "ahlakımızı biyolojik kökenin ötesine taşıyan mükemmel karışım" elde edilmiş oluyor (Vlerick, 2017: 230).

Bu açıklama biçimi üzerinden evrim olgusunun bizi ahlaki bir göreciliğe mahkum kılacağı düşüncesini eleştirebiliriz. Normatif gerekçelendirme için harici doğruluklarla uyum arayışına girmemiz zorunlu değildir. Ahlakı bizim açımızdan nesnel kılan dolayısıyla da normatif olarak gerekçelendiren şey de ahlaki duyumuzda yer alan bu ortak zemindir. Bir ahlaki inancı örnek olarak alalım: "Keyfi olarak çocuk öldürmek yanlıştır". Bunun yanlış olmasının sebebi içinde bulunduğumuz dünyanın kimi güçlerinin bizi buna zorlaması değildir. Bizzat bizim doğamızın bizi bu yargıyı yansıtmaya zorlamasıdır. Dışarıdan değil içeriden faktörlerle bu davranışlara yöneldiğimiz için Vlerick "içsel realizm" kavramını öneriyor (2017: 236). Bunun geleneksel realizm ile katı anti realizm arasında orta bir nokta olduğunu belirtiyor. Bu bakış açısının daha iyi anlaşılması için de bilimsel gelişme ile ahlaki ilerleme arasında bir analoji kurulabileceğini iddia ediyor: "Aristoteles fiziğinden Einstein fiziğine giden ilerlemede akıl yetimiz ile sahip olduğumuz epistemolojik değerleri bir araya getirdik

---

[41] Deneylerin detayları için Greene'in çalışmalarına (2001, 2013) bakılabilir.

ve bilimsel devrimleri yaşadık" (Vlerick, 2017: 236). Epistemolojik değerler bir teorinin uyumlu (*coherent*) olmasını, belli bir kesinliğe sahip olmasını, açıklayıcı bir kapsam (*scope*) sunmasını ister. Bu değerler olmaksızın aklın güçleri kör biçimde ilerlerdi. Bir teorinin bir diğerinden daha iyi olduğunu gösterecek bir mihenk taşından yoksun kalırdı. Vlerick bu durumun birebir ahlak için de geçerli olduğunu söylüyor.

Burada önemli bir ayrımın vurgulanması gerektiğini düşünüyorum. Vlerick'in iddialarının evrimsel psikolojiyle karıştırılmaması gerekir.[42] Evrimsel psikoloji bir tür modüler yapıdan söz eder ve bu yapı daha teknik bir donanım olarak belli bir girdiye karşı otomatik olarak verilen sabit bir çıktı sunar. Ancak üçüncü açıklamada herhangi bir modüler sistem söz konusu değil, Greene'in sözü edilen deneyleri bu fark açısından önemlidir. Sözgelimi şempanzelerin bizdekini andıran bir tür adalete ve empatiye sahip olması bizdeki sistemin aklı tamamen dışarıda bıraktığını düşündürmemeli.

3.6 Evrimsel Açıklamaların Kapsayıcılığı

*EÇA*lara getirilen bir diğer eleştiri evrimsel süreçlerin neleri açıklayabildiği ve neleri açıklayamayacağı konusundaki tartışmalar üzerinden getirilir. Bir özelliğin evrimsel açıklamasına, bu özellik tek bir bireyde görüldüğü için değil popülasyonda görüldüğü için başvurulur. *EÇA*ların buradaki kapsam meselesini gözden kaçırdığı iddiasıyla birtakım eleştiriler getirilebilir. Buradaki eleştiriyi birkaç yan eleştiri olarak ele alabiliriz.

Leibowitz ve Sinclair (2017) ahlaki pratiğin evrimle açıklanmasının birkaç kavram üzerine düşünmeyi zorunlu kıldığını söyler. Öne çıkan kavramlar olarak önce kapasite sonra da eğilim kavramlarından ve bunlar üzerinden inşa edilen hipotezlerden söz eder (2017: 211). Birinci hipotez insanların ahlaki terimlerle düşünme, konuşma kapasitesi olarak alınabilirken ikincisi popülasyon geneli olan, belli bir ahlaki türde yargılar üretmek yönündeki eğilimlere ilişkindir. Birinci hipotez ahlaki kavramlara sahip olmamızı ikinci hipotez bu kavramların işe koşulduğu kalıpları açıklar. Joyce ile Street'in argümanlarının da bu sırayla birbirlerinden ayrıldığı iddia edilir (Leibowitz

---

[42] Genel olarak evrimsel psikolojinin iddiaları ile *EÇA*ların karıştırılmasına ilişkin ayrıca bir tartışmayı bir sonraki bölümde *EÇA* savunusu yaparken ele alacağız.

ve Sinclair, 2017: 211). Fakat *EÇA* eleştirisi ikisine de aynı biçimde getirilebilir çünkü iki hipotez de ahlaki yargıları doğrudan açıklamazlar. Bu eleştirinin temelini Sober'in evrim anlayışının oluşturduğunu görebiliriz. Sober'e göre evrim örnek tek olaydan (*token*) ziyade popülasyonun neden kimi özellikle sahip olup kimi başka özelliklere sahip olmadığını açıklar. Genel bir tipin örnekleri olarak kimi yargıların açıklanmasında evrimsel süreçler dışında başka içeriklerin gerekli olduğu açıktır. Bu da tüm ahlaki yargıların evrimle açıklanabileceği düşüncesine meydan okuyan bir durumdur.

*EÇA*lara getirilecek bir başka eleştiri, uzak geçmişteki seçilimin bir bireyin belli bir inanca neden sahip olduğunu açıklayabildiği iddiasının sorunlu olduğu üzerinden getirilir. Bu eleştiriye göre çürütücü tez ile Negatif Görüş arasında bir çekişme söz konusudur. Negatif Görüş doğal seleksiyonun organizmanın özelliklerini açıklamadığı iddiasında değildir. Negatif Görüş içerisinde doğal seleksiyonun popülasyondaki bir özelliği (*trait*) açıklayabildiği kabulü olmakla birlikte sadece belli bir bireyin bu özelliğe neden sahip olduğunun doğal seleksiyonla açıklanamayacağı düşüncesi vardır (Mogensen, 2015: 1803). Sober'in sunduğu örnek daha açıklayıcı olacaktır (Sober, 1984; akt. Mogensen, 2015: 1802): Üçüncü sınıf seviyesinde kitap okuyamayan bir çocuğun okuldaki bir kulübe kabul edilmediğini düşünelim. Bir süre sonra bakıldığında bu kulüpteki her çocuğun 3. sınıf seviyesinde kitap okuyabildiği görülecektir. Burada evrimsel süreç herkesin nasıl olup da üçüncü seviyede kitaplar okuyabildiğini açıklar ancak tek tek bireylerin nasıl okuyabildiğini açıklayamaz. Negatif görüş de aynı şekilde doğal seleksiyonun belli bir bireyin belli bir özelliği neden sergilediğini açıklamaz. Buradaki çekişmenin giderilmesi için kültürel unsurların da öncüllere dahil edilmesi gerekir ve *EÇA*larda eksik olan da budur.

Louise Hanson *EÇA*ların ahlaki realizmin hiçbir unsuruna karşı tehdit oluşturmadığı iddiasıyla daha kapsamlı bir *EÇA* eleştirisine girişir (2016: 509). Öncelikle ahlaki realizmin en temel üç unsurunu belirtmekte fayda var: 1. Ahlaki ifadelerin doğruluk koşulları vardır. 2. En azından bazı ahlaki ifadeler doğrudur. 3. Bu doğruluk değerleri faillerin tutumlarından bağımsızdır. *EÇA*ların iddiasına göre inançların doğruluğunun inançların açıklanması açısından bir rolü yoksa ya bu inançların doğru olması çok muhtemel değildir veya doğru olması için devasa tesadüflerin gerçekleşmiş olması

gerekir ya da bu inançların doğruluğunu sağlayan büyük talihimiz bu inançların bilgi olmasına engeldir.

Hanson iki tip okumadan söz eder: Yüklemsel (*Predicative*) ve Niceliksel (*Quantificational*) (2016: 511). Bu okuma türlerini iki örnek üzerinden daha iyi anlayabiliriz. Birinci örneğimiz Sober'in yukarıda kabaca değindiğimiz örneği olsun. Bu kulüpteki bütün çocukların üçüncü seviye kitaplar okuması üzerinden neyi açıklayabiliriz? Bu yetinin kriter olması sınıftaki tüm bireylerin bu yetiye nasıl sahip olduğunu açıklar ancak tek tek bireylerin nasıl olup da okuduğunun açıklamasına erişemeyiz. Bir diğer örnek olarak mimar Sarah'ı düşünelim (ikinci örnek Hanson, 2016: 512). Sarah'nın bütün müşterileri kentin kuzey tarafından gelmiş olsun. Tüm müşterilerin oradan olmasının sebebi Sarah'nın sadece o bölgede reklam yapmış olmasıdır. Bu niceliksel bir açıklama olacaktır. Müşteri havuzunun neden sadece kuzeyli olduğunu açıklamış oluruz böylelikle. Ama tek tek müşterilerin neden oralı olduğunun açıklamasını yani yüklemsel açıklamayı yapamayız. Yüklemsel okuma yapıldığında epistemolojik sorun ortaya çıkıyor yani kaynağın doğrulukla ilgisinin olmaması durumunda eldeki inancın bilgi olmadığını düşünüyoruz. Niceliksel okuma ise epistemik bir soruna yol açmıyor fakat eksik kalıyor. *EÇA*lar ise- bilhassa Street-niceliksel okumaları öne çıkarıyor. Biraz daha açmak için bilindik örnek olarak zürafaların uzun boylu oluşundan söz edebiliriz. Uzun boyunlu zürafaların hayatta kaldığını ötekilerin bunu başaramadığını görüyoruz ve uzun boyunluluğun doğal seleksiyonun sonucu olduğunu öne sürüyoruz. Bir diğer deyişle uzun boyunlu olanların daha çok yavruladığını belirtmiş oluyoruz. Bu açıklama bu özelliğe sahip bireylerin var olmasına yol açan sürece yönelik bir açıklamadır; bu özelliğe sahip olanlara yol açan sürece dair değil. Daha da açıklayıcı olmak gerekirse "tek tek şu ve bu zürafalar uzun boyunlu*dur*" ifadesinin nedeni değil "uzun boyunlu zürafalar *vardır*" ifadesinin nedeni açıklanmış oluyor. *EÇA*ların makul gelmesinin daha doğrusu inançlarımıza yönelik tehdit oluşturduğunun düşünülmesinin nedeni *EÇA*ların bu ikisi arasında mekik dokuyor olmasıdır. "İki okumadan biri seçildiğinde *EÇA*ların makul olmadığı ve realist düşünce açısından bir problem teşkil etmediği görülecektir" (Hanson, 2016: 514).

*EÇA*lara getirilen en ilgi çekici eleştirilerden birisi de yakın/uzak neden (*proximate/ultimate*) ayrımı üzerinden yapılır. Bilindiği üzere Mayr'ın (1961) yaptığı

iyi bilinen ayrıma göre yakın nedenler bireyin kendi yaşamı içinde gelişimsel düzeydeki nedenlerken uzak nedenlerse evrimsel hikayeye dayanan nedenlerdir. Doğal seleksiyon üzerinden yapılan filojenik açıklamalar uzak nedenlere dönüktür. Her ne kadar Mayr'ın yaptığı bu ayrım gelişimsel biyoloji ile evrimsel biyoloji arasında yapılan kaba ayrıma dayandığı gerekçesiyle tartışmalı olsa da bir tür uzak/yakın neden ayrımının genel kabulünden de söz etmek mümkün.[43] Mogensen de bu iki açıklama seviyesinin birbirleriyle çekişme halinde olmadığı aksine birbirlerini tamamladıkları düşüncesini temele alarak *EÇA* eleştirisine girişir (2015: 196).

Bir eğilimin belli ahlaki inançlara yol açtığını düşünelim. Buradaki eğilimi doğal seleksiyonla açıkladığımızda, bu inançların doğruluğunun bu inançların neden üreme açısından avantajlı olduklarını açıklamakla ilgisiz olduğunu görürüz. *EÇA*lar tam olarak buna dayanıyor. Ancak buradan hareketle ahlaki olguların insanların ahlaki inançlara sahip olma nedenlerini açıklamakta rol oynamadığı sonucunu bu öncülden çıkaramayız. Çünkü ahlaki olgular ahlaki inançların açıklanmasında, yakın nedenler anlamında, rol oynayabilir (Mogensen, 2015: 197).

Eleştiriyi biraz daha açmak adına *EÇA*nın temel iddialarından birini hatırlatmakta fayda olabilir. Evrim teorisi "yeterli açıklamayı sağladığı için ve bu açıklamalar nesnel değerlere başvurmadığı için nesnel değerleri koymanın bir anlamı yoktur" (Huemer, 2005: 215). Buna yanıt olarak Mogensen'in hayali böcek türü üzerinden verdiği örneği alabiliriz. Mogensen'in isimlendirmesiyle S1 adı verilen bir böcek türünün kamuflaj olarak renk değiştirdiğini düşünelim. Bu renk değişimini sağlayanın da gelişimin kritik bir döneminde yedikleri yosunla mümkün olduğunu varsayalım. Görüldüğü üzere yosun yemek ile renk değiştirmenin seçilim değerini artırmasının açıklanması arasında bir ilişki yoktur.[44] Çünkü renk değiştirme özelliği yosun yeme dışında bir alışkanlıkla ortaya çıkmış olsaydı da eşit derecede avantaj sağlayacaktı. Ancak renk değiştirmeyi açıklamak için yosun yiyor oldukları olgusuna başvurmak gerekmediği iddiası hiç makul görünmüyor. "Renk değiştirmeyi doğal seleksiyonla yani kamuflajın sağladığı

[43] Bu konuda özellikle Okasha (2019) ve Sober (2009) çalışmaları öne çıkarılabilir.
[44] Bir sonraki bölümde aralarında ilişki olmadığı iddiası ile iki açıklama seviyesinin tamamlayıcı olduğu iddiasının çeliştiğini iddia ederek buna karşı çıkacağız.

avantajlar üzerinden açıklayabildiğimiz için yosun diyetinin fazlalık olduğunu iddia etmek makul değildir" (Mogensen, 2015: 198).

Evrimsel çürütücü argümanlara belli açılardan kaynaklık ettiği öne sürülen Harman'ın tezini ele alalım. Harman çocukların bir kediyi yaktığını düşünmemizi ister. Çocukların bu davranışının yanlış olduğu kanaatine derhal varabiliriz. Ancak çocukların yaptığının yanlış olması "vardığınız yargıda bulunmanızın açıklanmasıyla ilgili değildir" (1977: 7). Harman'ın bu tezinin yakın nedenlere odaklandığını görüyoruz (Mogensen, 2015: 199). Açıklamanın doğruluğa duyarsız olduğu iddiası için Ruse'a bakabiliriz. "Yaptığınızın -doğru (*true*) bir haklı haksız (*right-wrong*) bulunup bulunmadığına bakmaksızın- haklı ve haksız olduğuna inanırsınız." Ruse iki dünya düşünmemizi ister. Birincisi nesnel bir ahlaka sahip olsun ötekinde ise bu yönde bir ahlak olmasın. Ancak bu farklılığın dışında bu iki dünyanın her yönüyle özdeş olduğunu düşünelim. "Böyle bir durumda iki dünyanın insanları da tamamıyla aynı biçimlerde düşünecek ve eyleyecektir" (Ruse, 1986: 254). Gerek Ruse'un gerekse Harman'ın bu tezlerindeki sorun ahlaki olguları yakın değil uzak neden olarak görmeleridir. Ahlaki inançların yakın seviyedeki açıklamasında ahlaki olguların rol oynadığını düşündüğümüzde Ruse'un bu karşı olgusal (*counterfactual*) örneği makul olmayacaktı. Yukarıdaki hayali böceklerimizi hatırlayalım. Gelişimlerinin kritik dönemlerinde yosun bulamayanlar kamuflaj için renk değiştirme özelliğine sahip olmayacaklar.

Aynı noktadan hareketle son olarak Street'in büyük tesadüf iddiasına da eleştiri getirilebilir. Acıya kötü dememin sebebi acının kötü olmasıdır. Burada yakın neden üzerinden bir açıklama yapmış oluyorum. Uzaktaki nedenin buradaki doğruluğa kayıtsız olup olmadığı çok önem arz etmez.

3.7 Kendini Çürüten Şüphecilik

Yukarıda açıklandığı üzere *EÇA*ların öncüllerinden bir tür şüphecilik formuna varıldığı iddiasından hareketle bu argümanlara dönük eleştiriler geliştirilebilir. Epistemik öncülde vurgulandığı gibi doğal seleksiyon kör bir süreç olup inançlarımızın doğruluğuyla ilgilenmiyorsa elimizdeki inançların doğruluğundan emin olmamız için epistemolojik bir dayanağımızın olduğundan şüphe edebiliriz.

Ahlaki inançların tutumlarımızdan bağımsız olarak doğru oldukları nesnel bir alan olduğundan da aynı şekilde şüphe edebiliriz. Sağduyumuza uygun olmaması üzerinden bu yöndeki şüpheciliğe ilişkin bir eleştiriden kısmen söz etmiştik ancak bu şüphecilik başka yönleriyle de eleştirilmektedir. Hatırlanacağı üzere *EÇA*'ların genel iddialarından birisi evrimsel nedensel açıklamalarla ahlaki realizmin uyuşamayacağı yönündedir. Bu argümanlara karşı eleştiriler getiren düşünürler bile, örneğin Shafer-Landau (2017: 175), seçilim baskılarının uyumsal davranışlar üretmek üzere işlediğini ve ahlaki inançlarımızın da bu baskılardan muaf olmadığını kabul etmemiz durumunda bu inançlarımızın tutumlardan bağımsız bir doğruluğa sahip olduğunu öne sürmenin zor olduğunu itiraf eder. Nesnel ahlaki doğruluklar alanına nasıl erişeceğimiz sorusu realist bakış açısından her zaman bir zorluk olarak durmaktadır ama ahlaki bakış açımızın büyük oranda doğal seçilimin sonucu olduğu düşüncesiyle bu zorluk katlanmıştır (Shafer-Landau, 2017: 175).[45]

Buradaki şüpheciliğe karşı ilk eleştiriyi ahlaki realizmden aslında ne anlamamız gerektiği üzerinden açabiliriz. Ahlaki realistlerin ahlaki doğruları tutumlardan bağımsız olarak ele aldıkları doğrudur ancak burada söz konusu olan tutum bir failin, isterse en ideal gözlemci olsun, olguların içeriklerine dönük tutumları anlamında bir şey değildir. Shafer-Landau aldatmayı yasaklayan bir norm üzerine düşünmemizi ister (2017: 176). Ahlaki realizme göre bu yasak birisi tarafından desteklendiği gerekçesiyle üretiliyor değildir. Buradaki ideal gözlemcinin yargıları- yanılmaz bile olsalar- ahlaki gerçekliğin kurucu bileşeni değildir. Ahlaki realizm haklıysa kavramsal ve açıklama anlamında en ideal yargıcın yargılarını bile önceleyen ahlaki gerçekler var demektir.[46] Fakat bu açıklama da yetersizdir çünkü geçmişteki süreçle bugün arasındaki farklılık evrimsel sürecin aksi yönündeki tutumlarımızı açıklamaz sadece uyuşmayan davranışlarımızı kısmen açıklayabilir. Söz gelimi grup içine yönelttiğimiz özgeciliğin

---

[45] Bu itirafın Shafer-Landau ile sınırlı olmadığını öne sürmek mümkün. Vavova da (2014 ve 2015) *EÇA*ların ahlaki realizm açısından ciddi bir meydan okuma olduğunu kabul eder.

[46] Daha önceki notlarda belirtildiği üzere bu çalışma boyunca Ahlaki realizm düşüncesi sadece *EÇA*'lar ve onun tehdit ettiği konum üzerinden en genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ahlaki realizmin daha detaylı bir dökümü için Shafer-Landau 2003'e bakılabilir.

grup dışına çıkmasını modern dünyanın kafa karıştırmasından ibaret görmek pek mümkün değil.

Street ahlaki realizmin savunusu yapılırken, bir diğer deyişle bir inancın gerekçelendirilmiş olduğu iddia edilirken bir başka inancın dayanak olarak kullanıldığını, bunun da kendi kendini kanıtlayan bir konuma (*question begging*) varmak sorununu yarattığını iddia eder. Schafer-Landau da aynı hataya *EÇA*ların düşüp düşmediğine bakmanın, dolayısıyla *EÇA*larla ilgili temelden bir şeylerin hatalı olduğunu göstermenin iyi bir yöntem olacağını iddia eder (Shafer-Landau, 2017: 177). Burada evrimin etkisinin ne olduğunu anlamak gerekiyor. Ahlaki realizm *Cerebral Cortex*'in oluşumu anlamında evrimin etkisinden söz edileceğini inkar etmiyor ancak bilimsel bilgilerimiz de *Cerebral Cortex* ile mümkün oluyor (Shafer-Landau, 2017: 178) O halde evrimsel çürütücü argümanları buraya kadar genişletecek miyiz?

Shafer-Landau *EÇA*ların öncüllerine eleştiri getiriyor. Birincisi buradaki şüphecilik genel olarak tüm inançlarımıza genişletilebilir. İkincisi evrimin etkisinin ayırt edici ve ayırt etmeyen olarak ikiye ayrılması gerektiğini ama bu ayrımı kesin çizgilerle yapmayacağımızı söylüyor. Bu durum *EÇA*ların önünde bir ikilemdir. Evrimin kimi inançlarımızı etkilediğini kabul edersek evrimsel sürecin etkilemediği inançlara güvenebileceğimiz anlamı çıkar buradan. Evrim bugün de devam eden bir süreç olduğuna göre bugünkü ahlakımızı da etkilemesini bekleriz. O halde evrim tüm ahlaki inançlarımızı etkiliyor sonucu çıkar buradan. Buradaki şüphecilik de bilimsel inançlarımız hatta bizzat evrim teorisi dahil her türden inancımıza genişletilebilir. Tam burada ikilem çıkıyor ortaya. Evrimsel sürecin kimi inançlarımızı etkilediğini kabul edeceğiz o halde. Ama kimilerini etkilediğini ve onlara güvenemeyeceğimizi öne sürmek kimi inançlarımızın etkilenmediğini ve bunların kendinde doğruluğa sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Ayrıca evrimin etkisinde olan inançlarımızın ne olduğunu bilmesek de bunu kabul edebileceğimizi öne sürmek bu öncülün ampirik olmasını, test edilebilir olmasını engelliyor (Shafer-Landau, 2017: 179). Bu yöndeki eleştirileri ayrıca değerlendireceğiz.

Shafer-Landau'nun ortaya koyduğu eleştiride *EÇA*ların kendi kendini çürüten bir konumda olabileceği belirtilmişti. Kyriacou da *EÇA*ların kendi kendini çürüten argümanlar olduğunu öne sürer. Şu soruları sorar: "Bizzat evrimsel çürütücü

argümanların kendisi gerekçelendirilmiş midir?" Ya da daha genel bir soru olarak: "Epistemik gerekçelendirmenin hangi özellik, norm veya olgusu sayesinde evrimsel çürütücü argümanlar gerekçelendirilmiş olmaktadır?" (Kyriacou, 2017: 1353). Epistemik gerekçelendirmenin özellik, norm ve olguları normatif olduğu için kendileri de çürütülebilir. *EÇA*lar epistemolojik anti realizm içerirler ve bu durum aşırı çürütmeye vararak argümanların kendi kendilerini çürütmesine yol açar (Kyriacou, 2017: 1354).

Kyriacou, Kahane'nin nedensel öncülünü, kültürel çevresel etkileri göz ardı ettiği gerekçesiyle sorunlu buluyor. Aynı şekilde epistemik öncülün de kendi kendini çürüttüğünü iddia ediyor. Evrim doğrunun izinden giden (*truth-tracking*) bir süreç değilse bu öncülün kendisi değerlendirmeci bir hal alır. Griffith ve Wilkins'in (2015) Milvian Köprüsü[47] ismini verdikleri ilkeyle bu eleştiriye itiraz edilebilir fakat Kyriacou bu ilkenin de kendi kendini çürüten bir argüman olduğunu söyler. Çünkü bu ilke, kurduğu ontolojik bağlılık için gerekli olan epistemik rasyonaliteyi karşılamıyor. Bu ilke olgusunun kendisi en baştan evrimsel başarıyla, bilişsel yetilerin ürettiği inançları kabul etmek ve onlar üzerinde eylemde bulunmak şeklinde ilişkili değildir. Bu ilkenin Pleistosen dönemde atalarımıza nasıl bir avantaj sağladığını tasavvur etmek zor. Atalarımızın bu seviyede teorik meselelerle uğraşacak vakti yoktu, pratik yaşamsal baskılar daha ön plandaydı.

Şüpheciliğe karşı bir başka eleştiri de modern biyolojinin bulguları üzerinden getirilir. Aslında bu eleştirinin bizim bu çalışmada ele aldığımız düşünürlere değil de Plantinga'ya getirildiğini belirtmekte fayda var. Plantinga her ne kadar *EÇA* savunucusu bir konumda görülse de argüman içesindeki şüpheciliği kendisi

---

[47] Milvian Köprüsü (*Milvian Bridge*) ilkesi ismini MS 312 yılındaki savaştan alıyor. Bu savaşı Büyük Konstantin kazanır ve bu başarının da Hıristiyanlık inancı sayesinde geldiği iddia edilir. Konumuzla ilgili olan kısmı itibariyle şu şekilde özetlenebilir: Konstantine savaşı kazandı çünkü Hıristiyanlığın kabul edilen doğruluğuna o da inanmıştı. Bu inancı birliklerinin moralini artırmasını sağladı. Bu başarı da Hristiyanlığın doğru olup olmamasının bir önemi yoktur sadece pragmatik yönü itibariyle ele alınmıştır. Buradan çıkarılan sonuç pragmatik başarı ile doğruluğun birbirinden ayrı iki ayrı durum olduğudur. (Daha fazla detay için Wilkins ve Griffiths, 2015 ve Kyriacou, 2017). *EÇA*ların öne sürdüğü şüphenin bilimsel bilgiye kadar genişletilebileceği ve bunun sonucunda *EÇA*ların kendi kendilerini çürüten argümanlar olduğu eleştirisini bir sonraki bölümde yanıtlayacağız ve Grifftihs ile Wilkins'in bu ilkesinin orada yanıt olacağını öne süreceğiz. Ancak burada da Grifftihs ve Wilkins'in formülünü alabiliriz: X olguları X inançlarının evrimsel başarısına öyle bir biçimde bağlıdır ki evrim geçirmiş bilişsel yetilerimiz tarafından üretilmiş olan X inançlarını kabul etmek ve onlar üzerinden eylemde bulunmak makuldür.

genişletmiş ve evrim teorisi dahil olmak üzere tüm inançlarımızın bu açıdan çürütüldüğünü iddia etmiştir. Bir diğer deyişle Plantinga kendi kendini çürüten argüman olarak evrimsel epistemoloji kurmuştur. Street, Joyce ya da Ruse'u doğrudan hedef almasa da Plantinga üzerinden *EÇA*lara dönük getirilen bu eleştiriyi özellikle buraya koymamın sebebi aslında bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere Shafer-Landau ve Vavova başta olmak üzere *EÇA*lara getirilen bir başka eleştiriye yanıt olmasıdır. Bir diğer deyişle burada Plantinga üzerinden genel olarak *EÇA*lara getirilen eleştiri aslında hali hazırda sözünü etmiş olduğumuz eleştirilere bir cevap olacaktır ve son bölümde *EÇA*lara dönük savunu yaparken kullanılacaktır.

Plantinga'nın düşüncelerini genel hatlarıyla sunmak yerinde olacaktır. Doğal seleksiyon doğruluğu "umursamaz" yalnızca seçilim değerini "umursar". Bilişsel yetilerimiz kör evrimin sonucundan ibaretse onlara güvenmek için bir nedenimiz olamaz. O halde evrimsel natüralizm kendi kendini çürüten bir konumdur (Plantinga, 1993 ve 2000; akt. Boudry ve Vlerick, 2014: 65). Plantinga'nın anladığı haliyle natüralizm tanrı ya da doğa üstü varlıkların olmadığının kabulüdür. "Evrimsel natüralizm de saf doğal mekanizmalar aracılığıyla kılavuzsuz evrime dönük bilimsel bakış açısı" olarak tanımlanabilir (Boudry ve Vlerick, 2014: 66). Bunların her ikisinin de doğru olması durumunda bilişsel yetilerimize güvenmemiz imkansız bir hal alır. Evrimsel natüralizm dahil her şeye şüpheyle yaklaşmak durumunda kalırız.

Öncelikle Plantinga'nın evrimsel süreçlere güvenmek ya da güvenmemek gibi iki seçeneğe bizi mecbur bırakması sorunludur. "Evrimsel epistemoloji bu derece siyah-beyaz işlemez" (Boudry ve Vlerick, 2014:67). Ampirik zorluklar olarak atasal çevrenin yapısından, çeşitli değiş tokuşlardan uyumsal olan-olmayan probleminden, seçilim baskılarından ve gelişimsel kısıtlamalardan sadece birkaç durum olarak söz edilebilir. Evrim geçirmiş bilişsel mekanizmalar farklı hatalarla ilişkili olarak bedel-fayda asimetrisinden kaynaklı olarak kimi zaman yanlış inançlar üretmiş olabilir (Haselton ve Buss, 2000; akt. Boudry ve Vlerick: 2014: 67); bilişsel mekanizmalar bir çevrede uyumsal ve doğru olup yeni ve modern çevrede hiç de bu şekilde olmayabilir; evrim bazı alanlarda doğru inançları seçmiş olabilir ama her alanda bunu yapmak

zorunda değil (Wilkins ve Griffith, 2012 ve 2015). Ancak doğrudan uyumsal olacak şekilde sonuçlanan yanlış inanç bulmak zor (Boudry ve Vlerick, 2014).

Plantinga'nın bu indirgemeciliği pek çok ampirik olguyu gözden kaçırır. Plantinga doğru inançlara ihtiyaç duymaksızın gayet başarılı kimi primitif organizmaları örnek olarak sunar. Bu organizmaların basit nöral yapıları duyu organlarından gelen girdileri işler ve burada inanca gerek yoktur. Boudry ve Vlerick öncelikle iki iddia arasında ayrım yapmak gerektiğini belirtirler: 1. Biyolojik seçilim değeri doğru inanç gerektirmez. 2. Bir organizmanın eylem yönlendirici inançlara sahip olduğunu düşündüğümüzde bu inançların doğru olması gerekmez. Plantinga ikinci iddiayı birinciden çıkararak iddialarını ortaya koyuyor oysa birinciden zorunlu olarak ikinci iddia çıkmaz (2014: 69). Her ne kadar hayatta kalma ve üreme inanç gerektirmiyor olsa da evrim bir kez eylemleri yönlendirmenin aracı olarak inanç üretimi yoluna girdiğinde, inanç üretmesi daha iyi olacaktır. İnançların yardımı olmaksızın hayatta kalan canlılar, evrimsel natüralistlerin savunduğu iddianın tamamen dışında kalırlar.

Pek çok organizma hayatta kalmak için uçmaya bel bağlamaz ve bu yüzden kanatları da yoktur ama pek çok kuş kanatlara bağımlıdır. Çünkü onların ataları uçuş stratejilerine "yatırım" yapmıştır (Boudry ve Vlerick, 2014: 70). Kanatların uyumsal değeri, pek çok organizmanın kanatsız gayet iyi yaşadığı olgusundan hareketle azalmaz. Erken dönemde yapılmış seçimler onların sonraki seçimlerini sınırlamıştır (2014: 70). İnsanların ahlakı için de bunu söylemek mümkün olabilir. Bir kez inançları yönlendirmesi için nöral mekanizmaya "yatırım" yapılmışsa bu inançların doğru olması daha iyidir (Fales, 2002; akt. Boudry ve Vlerick, 2014: 70).

Eylemlerimize yön vermediği sürece hiçbir arzu gerçek değildir ve bu eylemler doğruluklarına yönelik bir test koyarlar ortaya (William Clifford 1877/1999: 82; akt. Boudry ve Vlerick, 2017: 71). Bir nörofizyolojik özellik- diğer tüm şartlar aynı olmak üzere- X durumuna dönük inancımızdan beklediğimiz bir davranışa bizi yönlendirmiyorsa bu X durumuna dönük bir inanç olamaz. "Yılan tehlikelidir" inancı

uçma eylemine yol açmıyorsa arada bir ilişki yok demektir. "İnançların içerikleri sanıldığı kadar keyfi değildir" (Boudry ve Vlerick, 2014: 71).

Katı bir determinizm ile katı bir şüphecilik şeklinde kurulmuş bir dikotomi içerisinde savrulmak zorunda değiliz. Evrimsel natüralizmin güvenceye almaya çalıştığı bağlantı eylem ile doğruluk arasında değildir; doğruluk ile uyumsallık (*adaptiveness*) arasındadır (Boudry ve Vlerick, 2014: 72). Burada iki bağlantı söz konusudur. İnanç içeriği ile eylem arasındaki doğrudan ilişki ve doğruluk ile uyumsallık arasındaki bir üst seviye (*higher-order*) bağlantı. "Plantinga'nın yaptığı bu ikisini birbirine karıştırmaktır" (Boudry ve Vlerick, 2014: 72). Boudry ile Vlerick'in örnekleriyle bu iki bağ arasındaki farkı biraz daha açmak gerekebilir. "Mağarada ayı var" inancı ile mağaraya girmeme eğilimi arasındaki bağlantı birinci türden bir bağlantıdır. Bu inancın doğru olup olmadığı önemli değildir. Öte yandan mağaraya girmeme eğilimine yol açan nörofizyolojik özelliklerin uyumsallığı semantik içeriğe bakılmaksızın ayının varlığına bağlıdır. Plantinga bu bağlardan birini yok ederek ikisi arasında gidip geliyor (Mağara-ayı örneği için: Boudry ve Vlerick, 2014: 72).

Plantinga'da ya bütün inançlara güveneceğiz ya da tümünü reddedeceğiz. En yalın haliyle zihnimizin doğrudan ürünü olan inançlar ile üst seviye bilişsel yetilerden çıkan inançları birbiriyle eş tutmak sorunludur. Bilişsel çabaların temeli tamamen güvenilir değilse onun üzerine inşa edilen her şeyin hatalı olduğu yönünde son derece sorunlu bir argüman üretilmektedir burada. Bilimsel bilgilerden bu argümanla şüphe etmemiz sorunlu olacaktır. Evrim teorisi dahil olmak üzere güçlü bilimsel buluşlarımız evrimsel sürecin doğrudan etki ettiği inançlar olarak görülemez. Onları daha çok- temeldeki işleyişi bir kenara bırakarak- bilinçli bir biçimde inşa ettiğimiz "iskelenin" ürünü olarak görmek gerekir (Boudry ve Vlerick, 2014: 73).

3.8 Nedensel Öncüle Yönelik Bir Eleştiri

Yukarıda değindiğimiz Shafer- Landau ayrıca ampirik öncüllerin içeriğinin de doğru olması gerektiğini söylüyor (2017: 183). Kahane'nin çizdiği şablonu temele alarak nedensel öncüle getirilen bir eleştiriden söz etmek mümkün. *EÇA*ları savunanlar ahlakın kökenine dönük çeşitli açıklamalar sunarlar fakat bunları detaylandırdıklarını görmeyiz. Öncelikle bu eleştirinin diğerlerinden ayrımını vurgulamak gerekir. Burada

*EÇA*ların öncüllerinin kapsamının genişletilmesiyle tüm inançlarımıza yöneleceği ve bu yüzden kendi kendini çürütmeye mahkum olacağı yönünde bir eleştiri tekrarlanmaz. Bilakis geleneksel şüphecilikten farkı ortaya konur. Evrimsel çürütücü argümanlar, şüphecilerin aksine, "hata olasılığını ortaya koymaktan fazlasını yaparlar; olasılığı olanaklı hale getirirler" (Vavova, 2015: 105). Bir diğer deyişle *EÇA* karşıtı bu konum, yine *EÇA* karşıtı olan bir başka konumu boşa çıkarıyor ve ortaya ilginç bir ironi çıkıyor. Levy ve Levy de *EÇA* eleştirisine girişmeden önce şüphecilikle *EÇA* ayrımını vurgularlar. Nitekim Joyce da "şüphecilere getirilen yaygın tepkilerin *EÇA*lara getirilemeyeceğini" vurgulamıştı (Joyce, 2016: 158).

*EÇA*ların geleneksel şüphecilikten farkına bunca odaklanılmasının nedeni bu eleştirinin *EÇA*ların epistemolojik öncülüne değil nedensel öncülüne yönelik olmasıdır. *EÇA*ların dayandıkları evrimsel açıklamaların sorunlu olduğu yönünde bir eleştiridir burada söz konusu edilen. Eleştiriyi daha net hale getirmek için öncelikle Joyce'un nedensel öncülüne bakılabilir. Joyce'un dayandığı nedensel öncül kendisinin "Ahlaki Duyu" dediği hipotezidir. Diğer insanlarla iş birliği yapıyor olması insanın evrimsel başarısının kilit noktasıdır. Ama her ne kadar uzun vadede avantajlardan söz edilebilirse de aksi yöndeki davranışlar kısa vadeli yardımlar sağlamıştır. İşbirliğinin meyveleri uzak ve soyut gelecektedir. Kısa vadeli cazip sonuçlarsa hemen el altındadır. Eylemleri, bilhassa da işbirlikçi eylemleri ahlaken gerekli eylemler olarak görmek kısa vadedeki cazibelere yenilmeyi daha ihtimal dışında bırakır. Evrim, ahlaki yargıyla ahlaki duygular arasında sıkı bir bağ oluşturmuş ve ikincisi motivasyon sağlamıştır. Joyce'a göre ahlaki eylemler "güdüsel siper" olarak iradenin aksi yönde işlemiştir ve bu da atalarımızın uzun vadedeki çıkarlarına sadık kalmalarını ve kısa vadedeki çıkarlara karşı koymalarını sağlamıştır (akt. Levy ve Levy, 2020: 495).

Joyce'un bu hipotezinin hiçbir biçimde ahlaki doğruları ya da olguları işe koşmadığını görüyoruz. Joyce buradan hareketle "Ahlaki Şüphecilik" dediği konuma varır. Bu hipotezdeki kilit fikirlerden birisi ahlakın bilişsel olarak ayrı olmasıdır, ahlaki düşünmenin özel bir işleve ve ayrı bir bilişsel role sahip olmasıdır.

Joyce için bir parantez açmak gerekiyor. Joyce sadece ahlaki inançları hedef alan bir *EÇA* koyar ortaya, epistemik alana girmez. Girseydi bu argümanın iddiasının

genişletilmesi ve sonucunda da kendi kendini çürütmesi üzerinden eleştiri getirilebilirdi.

Joyce kültürler arası farklılıkları aşarak ortaklıklar sergileyen kalıplardan hareketle ahlakın bir adaptasyon olduğu yorumuna varır (bir önceki bölümde bunun detayları verilmişti). Joyce'un adaptasyon açıklamasının temelinde Elliot Turiel'in çalışmaları vardır (Levy ve Levy, 2020: 496). Turiel tüm çocukların ahlaki gelenekleri sosyal geleneklerden ayırdığını iddia eder. Bu bağlamda ahlaki normlar olumsuzlukları, hak ihlallerini vs. düzenleyen normlar olarak tanımlanır. Otoriteden bağımsız bir biçimde gerekçelendirilirler ve başka zamanlara ve yerlere doğru genelleştirilebilirler. Oysa geleneksel (*conventional*) normlar daha çeşitli içeriğe sahiptir. Daha az ciddiye alınmaktadır ve otoriteye ya da özel bir kuruma başvurularak gerekçelendirilirler.

İşte nedensel öncüle yönelik eleştiri de Turiel'in bulgularından şüphe etmemize yol açan sonraki çalışmalardan hareketle geliştirilir. Birkaç çalışmadan söz etmek yerinde olacaktır. Schweder (1985) yiyecek, cinsellik, giyinme ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin eylemlerin Amerika'daki yerliler tarafından tipik bir biçimde ahlakileştirildiğini oysa Amerikalılar tarafından geleneksel (*conventional*) addedildiğini gösterdi. Jonathan Haidt (1993) bir normun ahlaki mi geleneksel mi olduğuna ilişkin yargıların kültürler arasında değişiklik gösterdiğini ortaya koyan başka çalışmalar yaptı. (Çok daha fazla çalışma için Levy ve Levy, 2020: 496-498).

Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda öncelikle Joyce'un yaptığı ahlaki/geleneksel ayrımının evrenselliğini sorgulayabiliriz, bu sorgulama da ayrı yerde duran bir ahlaki duyuya sahip olduğumuz düşüncesinin şüpheli hale gelmesine yol açıyor. Söz konusu ayrım kültürler arası büyük farklılıklar gösteriyor ve belli ihlallerin her iki tarafa da dahil olmadığı gerçeği bu ayrım olasılığını ihtimal dışı bırakıyor (Levy ve Levy, 2020: 497). Joyce'un dayandığı ampirik verilerin yanlışlanmasından çıkarılacak bir diğer sonuç karakteristik bir gelişimsel çizginin olmadığıdır. Ahlaki/geleneksel ayrımının belli bir gelişimsel izlekte ortaya çıktığına dair kanıtlara sahip değiliz. Buradan hareketle ahlaki duyunun adaptasyon olduğu iddiası da

sorgulanıyor. Son olarak yeni bulgular sayesinde ahlaki kategorinin Joyce'un zannettiği gibi kısa vadeli cazibelere bir tür "siper" görevi üstlenmediğini görüyoruz.

Street için de benzer bir eleştirinin getirilmesi mümkündür. Street Joyce'dan farklı olarak ortaya koyduğu ampirik öncülden hareketle ahlaki şüpheciliğe varmaz çünkü-bir önceki bölümden hatırlanacağı üzere- Street ahlaki inançların anti realist bakış açısından açıklanabileceği görüşünü taşıyor. Bu sebeple de kapasiteden ziyade içeriklere odaklanan bir argüman kuruyor. Diğer faktörlerin etkililiğini göz ardı etmemekle birlikte ahlaki inançların içeriğinin biyolojik yapımızdan büyük oranda etkilendiğini iddia ediyor. Street'e yönelik eleştiri de- kültürün rolünü göz ardı etmemiş olsa da- büyük payenin evrimsel süreçlere verilmiş olması üzerinden yapılır. Bu eleştirinin temelinde kültürel evrimin biyolojik evrimden çok daha hızlı gelişen/ değişen bir süreç olduğu iddiası yatar. Kölelik, kadın hakları, eşcinsellerin mücadelesi gibi meselelerde kısa sürede yaşanan radikal değişimler burada birkaç örnek olarak sunulabilir. Bunu göz önünde bulundurduğumuz zaman da esas değişkenin evrimden ziyade kültür olduğunu öne sürmekte bir sakınca yoktur.

Bir önceki bölümden hatırlanacağı üzere Street altı maddelik ahlaki yargı listesi oluşturur. İlk üçünde evrimsel avantaj açık bir biçimde görülür fakat hem sonraki üç maddede bu avantajın aynı derecede açık olmadığını görürüz hem de bu listenin dışında evrimsel avantaja dair bize ipucu vermeyen pek çok ahlaki yargıyı düşünebiliriz. Yukarıda sayılan örneklerden birini tekrarlamak mümkün: Yılanları korumamız evrimsel bir avantaj sağlar gibi görünmüyor. Bu tip örnekleri karşılıklı özgecilik (*reciprocal altruism*) veya akraba seçilimi (*kin selection*) üzerinden açıklamak çok makul görünmüyor. Tam tersi yönde olan yani seçilim değerini artıran ama hiç de yaygın olmayan ahlaki eylemlerden de söz etmek mümkün: çok eşliliğe müsaade edilmesi, doğum kontrol haplarının yasaklanması, üvey çocuğunu öldürmenin yasal veya zorunlu olması gibi…

Street'in dayandığı karşılıklı özgecilik, akraba seçilimi gibi teorilerin yanı sıra mahkum ikilemi gibi dayanak noktaları da sorunludur. Bu tip modellerde çoğunlukla ikili gruplar oluyor. Söz gelimi bir grup özgeci tavırlar sergilerken öteki grup ya da birey kendi çıkarları doğrultusunda hareket ediyor. Fakat sorun şu ki gerçek hayattaki ahlaki durumlarda yalnızca iki seçenek veya iki grup olmuyor. Ayrıca bu tip

çalışmalarda "denekler belli bir karaktere sahip oluyor ve sosyal hiyerarşiler göz ardı ediliyor" (Levy ve Levy, 2020: 502). Bu tip sosyal çalışmalarla ilgili bir diğer problem de kapsayıcılıklarıyla ilgilidir. Biri akrabalık ötekiyse karşılıklılık üzerinden gerçekleşen özgeci tavırları açıklamak konusunda başarılı olduklarını kabul etsek bile inançları, kavramları ve diğer zihinsel unsurları açıklamakla ilgilenmedikleri ortadadır (Okasha, 2013).

Özelde Street'e geneldeyse *EÇA*lara dönük bir diğer eleştiri de evrensellik anlayışı üzerinden getirilir. Ensest yasağı üzerinden bunu düşünelim (Levy ve Levy, 2020: 503-4). Ensest yasağının evrensel olduğu iddiası sorgulanabilir bir iddiadır. Hemen her toplumda bu konuda bir tür yasak olduğunu görmek mümkün ancak hangi akrabaların yasağın kapsamında olduğu açısından kültürler arası çarpıcı farklılıklar görülür (Prinz, 2007; akt. Levy ve Levy, 2020: 503). Chomsky'den esinle kurulacak "derin gramer" ortaklığı düşüncesinin buradaki eleştiriyi zayıflatmayacağı da iddia ediliyor.[48]

3.9 Benacerraf Probleminin Yeni Bir Versiyonu

Gerek yukarıda detayları sunulan, *EÇA*ların şüpheciliğinin genişletilebileceği ve böylelikle kendi kendini çürüten konuma düşürüleceği eleştirisi gerekse şimdi ele alacağımız eleştiri *EÇA*ların felsefe sahnesinde sanıldığı kadar yeni olmadığı düşüncesinden hareketle oluşturulan eleştirilerdir. Shafer-Landau (2017) *EÇA*ların büründüğü şüpheci formun Platon'un *Theaitetos*'una kadar gittiğini, klasik şüphecilik olabileceğini öne sürer.[49] *EÇA*ların yeni bir şey söylemediği üzerinden bir diğer eleştiri de bu argümanların Darwinci olgulara dayanmadığı, Benacerraf-Field ismi verilen bir argümanın yeni görünümlü versiyonu olduğudur. Dolayısıyla *EÇA*lar nedensel anlamda pasif ahlaki özelliklerimize yönelik ahlaki inançlarımızın güvenilirliğini açıklama yönünde bir meydan okumadır. Bu meydan okuma da ahlaki inançlarımızın kökenine ilişkin olumsal Darwinci olgulara değil ahlaki özelliklere ilişkin metafiziksel olgulara dayanır. Bilhassa Street'in ortaya koyduğu evrimsel çürütücü argümanın

---

[48] Evrimsel açıklamalara getirilen, son derece haklı görünen bu eleştirilerin aslında *EÇA*lara değil sözgelimi Evrimsel Psikolojiye getirileceği açıkça görülüyor. Bunu bir sonraki bölümde ele alacağız.
[49] Hem Shafer-Landau hem de yine bu konuda eleştiri getiren Vavova modern *EÇA*ların geleneksel şüphecilikten kısmen ayrıldığını kabul eder ve *EÇA*ları savuşturmanın esas yolunun bu olmadığını belirtir ama yine de bunun geçerli bir eleştiri olduğu iddiasından vazgeçmezler.

Benacerraf modelinin bir başka versiyonu olarak okunması mümkün. Benacerraf modelinin matematikteki problem için ortaya koyduğu iddia insanın evrimine dair bir öncüle dayanmaz. Dolayısıyla "evrimsel çürütücü argümanın epistemolojik sonucuna varmak için evrimsel nedensel açıklama elzem bir rol oynamaz" (Klenk, 2017: 783).

Street'in ahlaki realizme getirdiği eleştiriyi Klenk'in yaptığı şekliyle sunalım: "Ahlaki realizm doğrudur; Tüm inançlarımız nedensel güçlerden etkilenmiştir; Ahlaki inançlarımızı etkilemiş olan nedensel güçlerin ahlaki doğrulukla sistematik bir ilişkisi yoktur" (Klenk, 2017: 784).

Bu argümanda gözden kaçan bir durum söz konusudur. Eğer ahlaki realizm doğruysa ahlaki nitelikler (*property*) de vardır ve ahlaki inançlarımız da onları takip eder. Sadece buradan bile ampirik kanıtların ahlaki inançlarımızdan şüphe etmemiz için bir sebep sunduğu iddiasını eleştirebiliriz (Klenk, 2017: 785). Bu eleştirinin en temel iddiası Street'in iddia ettiğinin aksine realistlerin *EÇA*lar karşısında çaresiz olmadıklarıdır. Klenk'e göre realistler ahlaki inançların rasyonel sezgiler veya doğrudan algıyla oluştuğunu öne sürebilirler; ahlaki nitelikler (*property*) ile inançlar arasında kurucu bir ilişki olduğunu iddia edebilirler; ilahi yansımanın bu şekillendirmede etkili olduğunu söyleyebilirler (Klenk, 2017: 786). Ancak Klenk'in bu yanıtlardan birini aklamaya çalışmadığını sadece Street'in argümanının realizmi zora sokmadığını iddia ettiğini belirtmekte fayda var.

Benacerraf problemini kısaca açabiliriz. Matematiğin konusunu oluşturan varlıklar (*entity*) ile insan arasında bir yarık olduğu ve realist ve Platoncu matematiksel önerme yorumlarının ortaya çıkardığı bu yarığı kapatmak için bir şeyler olması gerektiğine ilişkin bir problemdir bu. Bizim çalışmamız açısından önemli olan tarafı ise matematiksel önermeler ile ahlaki özellikler arasında iki ortak noktanın bulunduğu iddiasıdır. Buna göre zihinden bağımsızlık ve nedensel etkisizlik iki ortak nokta olarak göze çarpar. Bu ortak özellikler sebebiyle matematik için geçerli olan bu problemin ahlak için de geçerli olduğu iddia edilir. Benacerraf ismine Field eklenmesinin sebebi de budur: Benacerraf-Field problemi. Harty Field buradaki meydan okumanın ahlaki realistlere de uygulanabileceğini iddia eder. Realistlerin soyut varlıklara ilişkin ahlaki inançlarımızın nasıl kendilerine dair olguları bu kadar iyi yansıttıklarını açıklaması gerekir. Bunu açıklamak ilkece imkansızsa o halde matematiksel varlıklara yönelik inancın altını oymuş oluruz (Field, 1989: 26, akt. Klenk, 2017: 786).

Öncelikle Benacerraf-Field zorluğu kavramsaldır çünkü zihinden bağımsız, nedensel olarak pasif ahlaki niteliklerin (*property*) açıklanamaz olduğu şeklindeki epistemolojik şüpheye dayanmaktadır. Ayrıca normatiftir çünkü bu tip özelliklerin taraftarlarının bu özelliklere dair inançlarımızın nasıl olup güvenilir olduklarını açıklamasını talep eder. Dolayısıyla ampirik, nedensel düşüncelerimiz ahlaki realizme karşı şüpheci sonuca varmak için yeterli değildir. Ampirik çürütücü argüman ahlaki özelliklerin metafiziksel doğasında temellenen kavramsal, normatif bir iddiaya dayanmaktadır (Klenk, 2017: 787).

Buraya kadar sekiz başlık altında *EÇA*lara getirilen en genel eleştirileri ele almaya çalıştık. Bir sonraki bölümde bu eleştirilerin *EÇA*ların ortaya koyduğu tehdidi karşılamak için yeterli olmadığını göstermeye çalışarak çalışmayı sonlandıracağız.



4. EVRİMSEL ÇÜRÜTÜCÜ ARGÜMANLARIN SAVUNUSU

4.1 Genel Bakış

Bir önceki bölümde *EÇA*lara getirilen en genel eleştirileri ele aldık. İlk bakışta son derece yerinde görünen tüm bu eleştirilerin aslında *EÇA*ların en temel iddialarını karşılamaya yetmediğini ve dolayısıyla *EÇA*ların ahlaki inançlarımızın epistemolojik dayanağına yönelik tehdidini muhafaza ettiğini öne sürebiliriz. Bu bölümde sırasıyla bu eleştirilere yanıtlar sunmaya çalışacağız. Her başlığı bir önceki bölümün sıralamasına sadık kalarak detaylandıracağız ve önce eleştiriye değinecek sonra bunun neden yersiz bir eleştiri olduğunu göstereceğiz. Birtakım eleştirilerin başka birtakım eleştirilere yanıt olduğunu öne sürerek bu ironiyi açıklamaya çalışacağız. *EÇA*ların tehdit yönünü koruyor olmasını da en temel olarak doğanın nesnelliği varsayımından hareketle öne süreceğiz ve *EÇA* karşıtı olduğunu iddia eden düşüncelerin de teleolojiye mahkum olduğunu göstermeye çalışacağız.

4.2 Ahlaki İnançları Evrimsel Süreçlerle Açıklayabiliriz

Hatırlanacağı üzere *EÇA*lara getirilen ilk eleştiri, *EÇA*ları da kapsamakla beraber, bir meta etik olarak genel anlamıyla evrimsel etiğe yöneltilmiş bir eleştiriydi ve bunu ilk bölümde de ele almıştık. Fakat buradaki eleştirinin ilk bölümden farklı olarak evrimsel bakış açısının ahlakı anlamak konusunda kesinlikle işe koşulamayacağını düşünen anti natüralist bakış açısından farklı bir eleştiri olduğunu belirtmekte yarar var. Burada esas eleştiri evrimin biyolojik olduğu kabul gören özelliklerimiz dışında hiçbir şeyi açıklayamayacağı düşüncesine dayanmıyor. Aksine evrimin etki ettiğine şüphe yok fakat ahlakı evrimin mekanizmaları üzerinden ve bununla sınırlı kalarak açıklamakla, bir diğer deyişle, evrimi anlarken kullanılan metodun ahlakı anlamak için de kullanılmasıyla ilgili bir eleştiri vardır. Evrimsel bakış açısıyla ahlaki inançları açıklama girişiminin "dışarıdan" bir bakış olduğu, ahlaki inançların ise ancak "içeriden" bir bakışla anlaşılabileceği iddiasıyla kurulmuş bir eleştiriydi. Bu eleştirinin kolaylıkla savuşturulabileceğini görebiliriz. Öncelikle "dışarıdan" ve "içeriden"

kavramları son derece keyfi olarak belirlenmiş gibi duruyor. Aynı kavramları kullanarak tam tersi iddiada bulunmak kesinlikle mümkündür. Bir diğer deyişle bilimsel bakış açısının içeriden bakış olduğunu iddia etmek mümkündür. Ahlaki inançları insanların tepesinde asılı duran, kendi içinde doğruluk değerine sahip buyruklar listesi olarak görmek yerine evrimsel süreç içerisinde gelişim/değişim göstermiş bir fenomen olarak almak "içeriden" bakmak kavramına daha uygun görünüyor.

4.3 Evrimsel Çürütücü Argümanlar Tek Yönlü Değildir

Evrimsel çürütücü argümanların büründüğü şüpheci ve göreci formun sağduyumuza yakın görünmediği üzerinden gelişen ikinci bir eleştiriden söz edilmişti. Bu eleştirinin de tıpkı ilk eleştiri gibi genel olarak evrim teorisine ilişkin bir durumdan kaynaklandığını öne sürebiliriz. "Darwinci yeni sentez de sözgelimi kuantum fizik gibi bilimsel bir teoridir ama onun aksine gündelik hayatla daha ilgilidir. Çok tepki çekmesi ve sağduyuya aykırı görünmesi de bundan" olabilir (Wright, 1994: 4). Aynı şekilde Kitcher da insan doğasına dair teorilerin, fizik ya da kimyadan farklı sonuçlara yol açabileceği için, daha dikkatli biçimde ortaya konması gerektiğini belirtir (1985, akt. Wright, 1994: 149). Dolayısıyla gerek bu eleştiri gerekse birinci bölümde ele aldığımız, evrimsel açıklamaların sağduyuya uygun olmadığı üzerinden getirilen eleştiri aslında biyolojinin ve özelde de evrim teorisinin doğrudan günlük yaşantılarımıza etki edecek içerimler barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Öncelikle bir argüman sağduyumuza uygun olmak zorunda değildir ve ayrıca sağduyumuza uygun olmadığı için bir argümanı reddetmek makul değildir. Evrimsel süreç üzerinden ahlaki inançlarımızın açıklanması meselesinin kaygı uyandıran yanı yeni bir durum değildir. Hatırlanacağı üzere birinci bölümde de buna değinilmişti. Darwin'in çağdaşı olan Worchester papazının eşinin söylediklerini hatırlayabiliriz: "Umalım ki doğru değildir, doğruysa da umalım ki herkesçe bilinmesin" (akt. Fraser, 2017: 158). Bu yöndeki kaygılar çeşitli olabilirse de "temel fikrin benzeştiğini" öne sürebiliriz (Kahane, 2011: 103). Eğer kör bir seçilimin ürünüysek o halde ahlak ve değerler de öznel tutumlarımızın yansımalarından ibaret olacaktır ve bu durumda da her şey meşru olacaktır. "Bu da kesinlikle berbat bir durum olacağı için demek ki evrim teorisi yanlıştır" (Kahane, 2011: 104). Bir kere natüralist bir iddiadan yola çıkarak anti objektivist bir değer ve ahlak anlayışına varılmaktadır oysa natüralist

bakış açısı bu yönde anti objektivist bir bakışa işaret etmez. Üstelik buna işaret etseydi bile "değerlendirmeci bir nihilizme varılması" yine de sorunlu olurdu (Kahane, 2011: 104). Nihilizme varılamaz ama varılsa bile bu durum bu argümanı reddetmemiz için yeterli ve geçerli bir neden olamaz.

Bu eleştirinin ırkçılık karşıtlığı yönünde kaydettiğimiz ilerlemeden vazgeçmenin pek de makul görünmediği üzerinden *EÇA*lara getirilmiş bir eleştiri olduğunu bir kez daha hatırlayalım. Irkçılık karşıtlığı üzerinden gelişmiş ahlaki bir inancın göreli olduğunu düşünmek gerçekten de sağduyuya uygun görünmüyor. Fakat bu durum *EÇA*lara dönük bir eleştiri olarak kullanılamaz çünkü *EÇA*lar ırkçılığın geri gelmesi gerektiğini veya mevcut inancımızın yanlış olduğunu söylemiyor. Bu eleştirinin yerinde bir eleştiri olmadığını görmek ve *EÇA*lara ilişkin bir noktayı daha belirgin hale getirmek için öncelikle çalışmanın ikinci bölümünde özellikle vurguladığımız, "çürütme" ifadesinin Türkçedeki kapsamının daha dar halinin anlaşılması gerektiğini hatırlatmak yerinde olabilir. Bu sınırlamaya uygun olarak iki ayrı kavramdan söz etmek gerekiyor. Birincisi bir inancın altını oymayı, onu gizemli görünümünden koparmayı hedeflerken (*undercutter*) ikincisi hedeflediği inancı yanlış gösterme, aksini ortaya koyma girişimi olarak ele alınabilir (*rebutter*).[50] Bu anlamıyla *EÇA*lar birinci gruba girer. *EÇA*lar tehdit ettikleri inancın yanlış olduğunu veya tersinin doğru olduğunu gösterme çabasında değildir. Çürütücü argümanları sadece negatif yönlü olarak görmemek gerekir. Bir *EÇA p*'yi olduğu kadar *değil p*'yi de tehdit eder. Dolayısıyla epistemolojik dayanaktan yoksun olduğu iddiası "Tecavüz etmemeliyiz" ifadesini olduğu kadar "Tecavüz etmeliyiz" ifadesini de tehdit eder. Nitekim bir inancın epistemolojik dayanaklarından şüphe etmemiz ille de o inancın karşıtı olan inancı destekleyeceğimiz anlamına gelmez.

4.4 Doğamız Sabit Değil Dinamiktir

Üçüncü eleştirinin temelini evrimsel baskılar açısından uygun olmayan hatta bunların aksi yönde ilerleyen kimi davranışlarımız olduğu iddiası oluşturuyordu. Ürememize veya hayatta kalmamıza hiçbir katkısı olmadığı halde yılan, kaplan gibi

---

[50] *Undercut* fiilini "altını oymak" şeklinde düşünebiliriz. *Rebut* fiilini ise "tersini göstermek, çürütmek" (bu çalışmadaki sınırlama olmaksızın) olarak düşünebiliriz. Bu çalışmanın kapsamı açısından sınırlı bir kullanımları oldukları için iki kavramı da doğrudan birer Türkçe kavramla karşılamamayı tercih ettim.

“düşmanlarımızı” korumaya yönelik kampanyalar yapmamız, eşcinsellerin hak mücadelelerinin zemin kazanması gibi kimi örnekler bu eleştiride kullanılmıştı. Bunların hiçbirisinin evrimsel açıklamaları devre dışı bırakmadığı öne sürülebilir. Evrimsel süreçle bir davranışın açıklanması genlerimizin emirlerini yerine getiren köleler olduğumuz kabulüne dayanmıyor. Gen temelli bakış açısını (*gene’s eye view*) savunanlar bile kültürün etkisini göz ardı etmiyor.

İnsan doğası ifadesi başlı başına bir tartışma konusudur ancak bu çalışmanın kapsamı dışında olması sebebiyle “doğa” ifadesini kültürel farklılıkları aşan ortak kalıplar olarak sınırlayabiliriz. Evrimsel süreçler üzerinden bakıldığında insanlarda derin ortaklıklar olduğunu öne sürmek mümkün. Bu ortaklıkların kökeninin evrimsel süreçlerde olması, bu sürecin mekanizmalarının hayatta kalma ve üreme olması ama bugün bu mekanizmalara hizmet etmeyen davranışların olması evrimin etkisini, açıklamanın dışında bırakmamızı gerektirmez; evrimsel açıklamayı eksik anladığımızı gösterir. Öncelikle evrim tamamlanmış, durmuş bir fenomen değildir, dinamik bir süreçtir ve bugün de sürmektedir. Evrimsel süreç tek yönlü yorumlanmamalıdır, çevrenin organizmaya etkisinden ibaret bir süreç söz konusu değildir. Pek çok parametrenin işin içine girdiği, organizmanın da çevreyi etkilediği son derece karmaşık bir süreçtir.

Bir kere evrimsel geçmişimize aykırı eylemlerden söz etmek kendi içinde sorunlu olabilir çünkü bu davranışlar zannedildiği gibi evrimsel geçmişimize aykırı tutumlar olmayabilir. İnsan dışı türlere kadar genişlettiğimiz özgeciliğin, yukarıda asılı duran bir kural doğrultusunda gerçekleşen eylem olduğunu düşünmektense evrimsel süreçle geliştiğini düşünmek için pek çok nedenimiz var. Önceki bölümlerde, bilhassa De Waal’den esinle, empati ve adalet gibi pek çok ahlaki tutum ve davranışımızın diğer canlılarla ortaklık sergilediğini belirtmiştik. Bir diğer deyişle evrim sadece “olumsuz” addedilen mücadele, bencillik gibi davranışların değil empati, adalet veya özgecilik gibi “olumlu” addedilen tutumların da açıklayıcısı olarak görülebilir. Yine De Waal’den esinle (özellikle 2013) burada belirleyici olan yukarıdan aşağıya seyreden bir ahlakı mı yoksa aşağıdan yukarı giden bir ahlakı mı anladığımızdır.

Burada hem bu eleştiriye hem de aşağıda beşinci başlıkta yakın/uzak neden meselesi üzerinden geliştirilen eleştiriye cevaben öncelikle Lewontin’den kısaca söz etmek

istiyorum. Lewontin aslında gen merkezci bakış açısını eleştirmek için kullanmış olsa da- ve bu yüzden ilk bakışta *EÇA* karşıtı bir konum gibi görülebilirse de- onun modern evrime yönelik yorumlarını *EÇA*ların lehinde bir bakış açısı olarak ele almanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Lewontin (1991) gen temelli açıklamaların sorunlu olduğunu ve buradaki sorunun da evrimin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını pek çok gerekçe sunarak belirtir. Evrim zannedildiği gibi çevrenin organizmaya etkisinden ibaret bir süreç değildir. Böyle bakıldığı zaman hayatta kalma ve üremeden ibaret bir süreç olarak görülebilir. Fakat evrimsel süreç tek yönlü değildir. Çevrenin organizmaya etkisi kadar organizmanın da çevreye etkisi söz konusudur. Bu açıdan Laland'ın tespiti önemlidir: "Yer solucanları içinde yaşadıkları toprakların yapısını ve kimyasını değiştiriyor ve gerisin geri kendilerine etki eden sürece etki ediyorlar…solucanın bu davranışına yönelik 'uzak açıklama' toprağın çevresinden kaynaklanan seçilimdir ama toprağın çevresinin önemli bir nedeni solucanların atalarının niş oluşturan etkinlikleridir" (2013: 722 akt. Severini, 2016: 872). Ahlakın da bu şekilde bir niş olarak yorumlanmasının önünde bir engel yoktur. Beşinci başlıkta verilecek cevap buradaki eleştiriyi de kapsayacağından niş meselesini şimdilik erteleyerek bir sonraki başlığa geçebiliriz.

4.5 Evrimsel Süreç Duyarsızdır

Hemen belirtmek gerekir ki buradaki eleştiriye verilecek cevaplar sadece bu eleştiriye karşı olmayıp *EÇA*lara karşı getirilen, bu çalışmada ele alınan genel eleştirilere bir yanıt niteliğindedir. *EÇA*ların temel öncüllerinden birisi olarak evrimsel sürecin ahlaki inançlarımızın doğruluğunu takip etmediğinden (*off-track*) söz etmiştik. Hem *EÇA*lara getirilen eleştirilerin hem de ahlaki realizm ile bu argümanlar arasındaki gerilimin en önemli nedenlerinden birisinin buradaki duyarsızlık meselesi olduğu ortadadır. *EÇA*lara ilişkin olarak gözden kaçtığı iddia edilebilecek bir ön kabulden söz ederek hem şimdiki eleştiriyi hem de genel *EÇA* karşıtlığını bir kez daha boşa çıkarmak mümkün. Kahane (2011: 112) *EÇA*ların objektivizmi peşinen kabul ettiğini ve bu yönde meta etik bir varsayım barındırdığını öne sürer: "Objektivizm değerlendirmeci

kavramlara ve niteliklere (*property*) dönük doğru açıklamayı sunar." Bu varsayımı ekledikten sonra da argümanın şöyle bir hal alması gerektiğini belirtir:

> **Nedensel Öncül**: Evrimsel tarihimiz sahip olduğumuz ahlaki inançlara neden sahip olduğumuzu açıklar.
> **Epistemolojik Öncül**: Evrim, ahlaki doğruluk söz konusu olduğunda doğruluğu takip eden (*truth-tracking/on-track*) bir süreç değildir.
> **Meta Etik Varsayım**: Nesnelcilik ahlaki kavramlara ve niteliklere (*property*) dönük doğru bir açıklama sunar.
> **Sonuç**: Ahlaki inançlarımızdan hiçbirisi gerekçelendirilmiş değildir. (Kahane, 2011: 112)[51]

Bu ön kabulü açmak adına Jacques Monod'dan söz etmek gerektiğini düşünüyorum. Jacques Monod modern bilimin en temel ön kabulünün doğanın nesnelliği olduğuna vurgu yapar. Bunun da öylesine kabul ettiğimiz bir varsayım olmadığını özellikle belirtir:

> Bilimsel metodun ana yapı taşı, Doğa'nın nesnelliği postulatıdır. Bu da olguların ereksel nedenler, daha doğrusu "tasarı" fikri ile yorumlanmasının "doğru" bir bilgi sağlayacağı düşüncesine karşı *sistematik* bir reddediş anlamına gelir. Bu ilkenin keşfedilişini tam olarak tarihlendirebiliriz. Galileo ve Descartes tarafından ortaya konan eylemsizlik ilkesi, Aristoteles'in fiziğini ve kozmolojisini bertaraf ederek, yalnızca modern bilimin mekaniğinin değil, epistemolojisinin de temelini oluşturuyordu. Tabii ki, Descartes'ten öncekiler, sistematik karşı çıkış hususunda ne akıldan ne mantıktan ne de deneyimden yoksundular; ama bugün anladığımız manada bilim, yalnızca bu temeller üstüne kurulamazdı. Bir de nesnellik postulatının koyduğu sıkı sansürün olması gerekiyordu. Kanıtlanması imkansız saf bir postulattır bu; çünkü doğanın

---

[51] Kahane aslında "değerlendirmeci" (*evaluative*) ifadesini kullansa da çalışmayla doğrudan ilişkisi sebebiyle "ahlaki" ifadesini tercih ettim.

neresinde olursa olsun, bir tasarının, peşinde koşulan bir hedefin *var olmadığını* kanıtlayabilecek bir deneyi hayal etmek kesinlikle olanaksızdır.

Ama nesnellik postulatının özü biliminkiyle eştir ve bilimin inanılmaz gelişimine üç asırdır rehberlik etmektedir. Bilimin alanından çıkılmadığı sürece, ondan geçici de olsa ya da sınırlandırılmış bir alanda da olsa, sıyrılmak imkansızdır.

Öte yandan, nesnellik, bizi canlı varlıkların teleonomik[52] özelliklerinin olduğunu, yapılarında ve performanslarında belli bir tasarıyı takip edip, gerçekleştirdiklerini kabul etmeye zorlar. O halde burada, görünüşte de olsa, epistemolojik açıdan derin bir çelişki vardır. Biyolojinin temeldeki sorunu bu çelişkinin kendisidir, sadece görünüşteyse onu çözmek söz konusudur, değilse de, gerçekte bu çelişkinin çözülmez olduğunu en uç noktada kanıtlamak gerekir. (2012: 29-30, vurgular yazarın kendisine ait)

Öncelikle buradaki nesnellik meselesini açmak gerekir. Buradaki nesnellik bizzat doğanın nesnel olmasına ilişkindir. Doğada olup bitenin bizim anladığımız anlamda bir erek barındırmadığının ön kabulü son derece önemlidir. Ne Monod ne de bu çalışma Descartes ve sonrasındaki bilimin tamamen nesnel ilerlediği iddiasındadır. Darwin'in bile bir tür erekselliğe açık kapı bıraktığı yönündeki tartışmaların varlığından söz etmiştik. Bilim insanının kimi önyargılara sahip olması gibi bilim felsefesinde yer etmiş pek çok tartışmayı bir kenara bırakarak buradaki nesnelliği anlamak gerekiyor. Buradaki nesnellik ile söylenmek istenen doğanın bizimle bir alıp veremediğinin olmadığıdır. Evrimsel süreç açısından bu postulatın son derece önemli olduğunu düşünüyorum. Doğal seleksiyon bizim inançlarımızın doğruluğuna göre işlemez. Mevcut "iyilerimizin" veya" kötülerimizin" ya da bu yöndeki inançlarımızın doğru olup olmadığının doğal seleksiyon açısından bir önemi yoktur. Zaten mevcut "iyilerimizin" her zaman her koşulda "iyi" olmamasından hareket edersek doğal seleksiyonun bu yönde işlemediğine kolaylıkla ikna olabiliriz. *EÇA*ların dayandığı

[52] Gelecekteki olasılıkların mevcut duruma etki ettiği düşüncesini dışarıda bırakmak adına teleoloji/ereksellik yerine teleonomi kavramının önerildiğini belirtmek gerekir (Örneğin Pittendrigh, Simpson, Mayr ve Williams). Bu açıdan bakıldığında ikisi arasında bir farklılık olduğu öne sürülebilir fakat çalışmanın kapsamı itibariyle bu farkı göz ardı edebiliriz.

esas noktanın bu olduğunu ve *EÇA*lara getirilen eleştirilerin de bunu kaçırdığını düşünüyorum.

İkinci bölümden hatırlanacağı üzere, Street ahlaki realizmin evrim karşısında bir ikileme mahkum olduğundan söz etmişti. Gerek Street gerekse bu çalışmada ele alınan diğer *EÇA* savunucuları ahlaki realizmin zorda kaldığını iddia ederken dayanak noktası olarak evrimsel süreçlerin inançlarımızın doğruluğuna değil seçilim değerine göre seçimler yaptığını göstermişti. Bunu şimdilik kısaca "duyarsızlık" öncülü olarak alabiliriz. Nitekim Kahane'nin ortaya koyduğu şablonda epistemik öncülün, evrimsel süreçlerin ahlaki inançlarımız söz konusu olduğunda doğrunun ardından gitmeyen (*off-track*) bir süreç olduğundan söz ettiğini de belirtmiştik. *EÇA*ların bu konuda yanıldığını iddia etmenin, evrimin ereksellik içerisinde ilerlediği yönündeki yanılgıya düşmekten kaynaklandığını düşünüyorum. Monod'nun sözünü ettiği nesnellik göz önünde bulundurulduğunda evrimsel sürecin bizim ahlaki inançlarımızın doğruluğunu "umursamadığını" görmek mümkündür. Evrim teorisinin yaratıcı fikrini kapı dışarı bıraktığını belirtmiştik. Elbette ki ahlaki realizmi savunanların veya genel olarak *EÇA*lara karşı eleştiri getirenlerin akıllı yaratıcı/tasarımcı fikri üzerinden bu karşıtlığı savunduklarını iddia edemeyiz. Fakat eleştiriler dikkatle incelendiğinde, her ne kadar bir tür yaratıcı fikri savunuluyor olmasa bile evrimde bir erek olduğu yönünde örtük bir varsayımın yattığını öne sürmek mümkün görünüyor.

Bu konuyu bir örnekle daha detaylandırmak yerinde olabilir. Genellikle *EÇA*lara karşı geliştirilen argümanlarda "sağımızda kaplanın olduğunu bilmek, bilmemekten avantajlıdır" düşüncesinden hareketle, inançların doğruluğunun seçilim sırasında önem arz ettiği belirtilir. Sağımızda bir kaplanın olduğunu bilmek bize hayatta kalma adına önemli avantajlar sağlayacaktır. Fakat kaplanın varlığını bilmemiz için yaprak hışırtılarıyla kaplanın gelişi arasında bir ilişki kurduğumuzu düşünelim. Bu ilişki üzerinden bir mekanizma geliştirmiş olalım. Şimdi buradaki yaprak hışırtısı üzerinden kaplanın geldiği sonucuna varmak pek çok kez yanlış sonuçlar verecektir. Rüzgarın etkisiyle veya tehlikeli olmayan bir canlının hareketiyle de yaprak hışırtısı ortaya çıkabilir. Bin yaprak hışırtısından birinin kaplan yüzünden olduğunu varsaydığımızda buradaki mekanizmanın sanıldığı kadar güvenilir olmadığı sonucuna varabiliriz. Doğal seleksiyonun işleyişi sırasında "kaplanın varlığını bilmek iyidir" inancının doğruluğuna göre işlediğini öne sürdüğümüzde, doğal seleksiyonun uzun vadedeki

faydası dolayısıyla kısa vadedeki düşük güvenilirliği göz ardı ettiği yönünde bir iddiada bulunduğumuz zaman, bir diğer deyişle evrimsel sürecin inancın doğruluğunu gözettiğini öne sürdüğümüz zaman, doğal seleksiyona ereksellik atfetmiş oluruz. Oysa bilhassa Street'in önerisine sadık kalarak, buradaki mekanizmanın "doğruluğun" hesaba katılmasıyla evrim geçirdiğini öne sürmek yerine, bu mekanizmaya sahip olanın hayatta kalması ve üremesi üzerinden düşündüğümüzde ereksellik kapı dışarı bırakılmış olacaktır. İkinci bölümde Street'in, takip açıklamasındansa (*tracking account*) uyumsal bağ (*adaptive link account*) üzerinden yapılan açıklamayı dikkate almak gerektiği yönündeki önerisini de bu bağlamda ele almak gerekir.

Monod'nun doğanın nesnelliğinin bize sansür uygulamasından kast ettiğini de bu şekilde anlamamız gerektiğini düşünüyorum. Elbette ki Darwin'in ereksel bir bakış açısına sahip olduğu öne sürülebilir. Modern bilim içerisinde yer aldığını iddia ettiğimiz tüm bilim insanları için bunun iddia edilebileceğini kabul etsek bile burada bilimcinin tavırlarını aşan bir nesnellik söz konusu edilmektedir. Bu yüzden Monod'nun sansür ifadesini yerinde buluyorum. *EÇA*lara elbette eleştiriler getirilebilir. *EÇA*ların dayandığı evrimsel psikolojik "hikayelere" eleştiriler getirmek kesinlikle mümkün. Hatta bu bölümde yedinci başlıkta göreceğimiz üzere, *EÇA*ları evrimsel psikolojiden ibaret görmediğimizde, sözgelimi ahlaki niş veya bağırsaklar üzerinden bu durumun açıklanmasının mümkün olduğunu kabul ettiğimizde bile *EÇA*lar eleştiriden tamamıyla muaf hale gelmeyecektir. Spekülasyondan tamamen arındırılmış bir evrimci bakış açısıyla oluşturulmuş, ahlaka yönelik bir soykütüksel açıklama- en azından şimdilik- çok olası görünmüyor. Durum bu olduğu sürece, açıklamanın içerisinde bir seviyede de olsa spekülasyon olduğu sürece, *EÇA*ların her iki öncülü de her zaman eleştiriye açık olabilir. Fakat bu çalışmada ele alınan tüm eleştirilerin ortak sorunu olarak ereksellik anlayışını görebiliriz. Doğal seleksiyonun işleyişinde ahlaki inançlarımızın doğruluğunun da kriter olarak yer aldığını öne sürmek ereksel bakış açısına mahkum olunduğunu gösterir. Açıkçası bu da doğanın nesnelliğinin sansürünün ortadan kaldırılması anlamına geldiği için son derece sorunlu bir yaklaşım olur.

Evrimsel geçmişimizi, doğanın nesnelliği sansürü altında incelememiz gerektiği yönündeki iddiayı destekleyen önemli gerekçelerimiz var. Öncelikle evrimsel sürecin "iyiye" veya "doğruya" yönelmesi söz konusu olsaydı bile bu "iyinin-doğrunun" ne

olacağı konusunda fikir birliğine varmamız çok kolay görünmüyor. Doğal seleksiyonun "iyiyi/doğruyu" hangi seçilim seviyesinde (sözgelimi genler, organizma ya da grup) göz önünde bulundurduğu bile içinden kolaylıkla çıkılabilir bir tartışma gibi görünmüyor. Bir diğer nokta canlılar olarak son derece "kusurlu" olmamız. Bu anlamda bir canlıyı bir insan yapımı nesneyle kıyaslayabiliriz. Bir bilgisayarın kendisine yüklenen işlevleri yerine getirmesini bekleriz ama söz konusu bir canlı veya ona ait bir uzuv olduğunda bu beklentimizi biraz daha düşürürüz. Elbette ki kimi uzuvların belli fonksiyonlara sahip olduğu ve bu yönde işlemeleri gerektiği yönünde olumsal kararlarımız söz konusudur ancak sözgelimi kalbin veya böbreğin işleyişi söz konusu olduğunda ideal olandan değil, genel olarak hemen herkeste görülenden hareketle bir fonksiyon belirlemişizdir. Kalbin kan pompalamasını, böbreğin kan temizlemesini bekleriz fakat bunların en ideal halde oldukları sonucuna varamayız. İnsan hafızası en azından incelenen diğer sosyal canlılara nazaran bizi büyüler fakat türlü yanılsamalara düştüğünü biliriz (pek çok başka örnek için: Lents, 2021: 177-181). Ahlakımızın da "kusurlardan" muaf olmadığı açıktır. Dünyanın öte ucundaki insanlara ve hatta insan dışı canlılara kadar genişlettiğimiz bir özgeciliğe sahip olduğumuz son derece kıymetli görünmekle beraber en azından belli türlere yüz yıllardır süren sistematik zulmün faili olduğumuzu da kolaylıkla tespit edebiliriz.

Evrimsel sürecin bir ereğe yönelmediği ortadadır. Bu sürecin kendi içinde bir mekanizmasının olduğunun, buna göre işlediğinin gösterilmesi ilkece mümkün olabilirse de bunun bizim anladığımız anlamda, bizim "nesnel ahlakımızın" doğruları uyarınca bir yönelim olmadığı açıktır. Tekrar edecek olursak *EÇA*lara getirilen eleştirilerin, dikkatle incelendiğinde, örtük bir ereksellik düşüncesi barındırdığı ortadadır.

4.6 Yakın-Uzak Nedenler Tamamlayıcıdır

Beşinci eleştiri *EÇA*ların uzak nedenlere ilişkin argümanlar oldukları, ahlakın yakın nedenler üzerinden açıklanması gerektiği ve dolayısıyla *EÇA*ların ahlaki realizm açısından tehdit oluşturmadığı üzerinden geliştirilmişti. Buradaki dayanak da Mayr'ın yapmış olduğu uzak/yakın seviye ayrımıydı. Öncelikle bu ayrımın son derece tartışmalı olduğunu yineleyelim. Üçüncü bölümde eleştiriyi dile getirenlerden Mogensen'in de (2015) bu ayrımı sorunlu bulduğunu vurgulamak gerekir.

Mogensen'in eleştirisindeki ironi de buradan kaynaklanmaktadır. Fakat bu ayrım yerinde bir ayrım bile olsa iki açıklamanın birbirlerini dışlamayan aksine birbirlerini tamamlayan açıklamalar olduklarını belirtelim. "İki açıklamadan biri diğerinden daha temel bir seviye değildir" (Kitcher, 1984: 321). Gelişimsel biyoloji ile evrimsel biyoloji apayrı iki çalışma alanı değildir. Beşinci eleştiride Mogensen'in hayali S1 böcekleri ile ilgili örneğini hatırlayalım. S1 böceklerinin yosun yemesi ile kamuflaj özellikleri arasındaki bağlantı evrimin dışında kalan bir açıklama değildir. Yosun yemeleri üzerinden bu özelliğin açıklanması "nasıl" sorusunu açıklamamıza olanak sağlar. "Neden" sorusunun yanıtlanması için evrimsel açıklama kaçınılmazdır.

Severini (2016: 869) de bu konuda bir örnek verir. Rosa'nın küçükken bir köpek saldırısına uğradığını ve bunun kendisinde bir travma yarattığını düşünelim. Bugün Rosa bir parkta yürüyor olsun. Orada karşısına çıkan bir köpeğin havlaması yüzünden panik atak geçirdiğinde bunun sebebini nasıl açıklayabiliriz? O gün parkta havlayan köpeğin en yakın neden olduğu öne sürülebilir. Ancak bu neden daha eski nedeni, travmayı, açıklama dışında bırakabileceğimiz anlamına gelmez. Köpeğin sadece oyun oynamak için havladığını düşünün. Bu durumda yakın nedene verilen tepkinin eski neden üzerinden açıklanması daha makul bir hal alacaktır. Bu örnek yakın ve uzak nedenlerin birbirlerini dışarıda bırakamayacağını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla yukarıdaki hayali S1 böceklerinin kamuflaj özelliklerinin yosun yeme eylemiyle açıklanabilir olması, yosun yeme alışkanlığının en yakın neden olması, uzaktaki nedeni açıklamanın dışında bırakılabileceği anlamına gelmez.

Üçüncü başlıkta evrimsel sürecin tek yönlü olmadığına ve çevre- organizmanın karşılıklı etkileşiminin iş başında olduğuna kısaca yer vermiştik. Bu vurgu bu eleştiri için de önem arz eder. Mogensen'in eleştirisini de tek yönlü etkiyi temele alan "yanlış bakış açısından kaynaklanan" bir eleştiri olarak değerlendirmek mümkün (Severini, 2016: 871). Solucanın toprağı, toprağın da solucanı etkilediğini hatırlayarak ahlaki niş meselesini burada detaylandırmak yerinde olabilir. Bu örnek "organizmanın çevreyi ve dolayısıyla seçilim sürecini etkilediğini gösteren önemli bir 'niş inşası' örneğidir" (Severini, 2016: 872). Yakın mekanizma evrimsel sürece tepki verirken ona etkide bulunmuş oluyor ve "bu mekanizma hem yakın hem de uzak nedenlere ilişkin hale geliyor" (Severini, 2016: 872). Niş inşası açıklaması yakın-uzak nedenler arasında "bir köprü kurması" açısından da ayrıca önemlidir (Severini, 2016: 872). Magnani'den

(2011: 116) alıntıyla bu eleştiriye yanıtı sonlandırabiliriz: "İnsanlar ekolojik mühendislerdir. Bu ekolojiyi oluşturan sadece teknolojik veya kültürel ürünler değildir; ahlak da işin içerisindedir. Bir diğer deyişle insanlar çevrelerinde yaşamakla kalmayıp aksine, uygun değişiklikler ararken, çevrelerini etkin bir biçimde şekillendirir ve değiştirirler" (akt. Severini, 2016: 873).

4.7 Evrimsel Çürütücü Argümanlar Ahlaka İlişkindir

Altıncı eleştirinin *EÇA*ların kapsamının genişletilebileceği ve dolayısıyla bilimsel bilgilerimizden ve dolayısıyla bizzat evrim teorisinden şüphe etmeye varacağını öne süren eleştiri olduğunu hatırlayalım. Bu eleştiriyi biraz daha açmak adına üçüncü bölümde değinmediğim Vavova'nın eleştirisinden (2014: 79-84) söz etmek istiyorum. Vavova'nın eleştirisinin temelini Street'in "iyi sebep" ifadesi oluşturur. Street ahlaki realizmin kendi kendini kanıtlayan bir konumda (*question begging*) olduğunu çünkü ahlaki bir inancın kendinde doğruluk değerine sahip olduğu iddiasının ancak bir başka inançla temellendirildiğini iddia eder. Vavova'ya göre Street ahlaki bir inancın gerekçelendirilmiş olduğuna inanmamız için "iyi bir sebebimiz olmadığını" öne sürer (Vavova, 2014: 80). Vavova ise "iyi sebep" derken bağımsız bir sebep anlamamız gerektiğini düşündüğümüzde ortaya çıkacak şüpheci tavrın tüm inançlarımızı kapsayacak şekilde genişletilebileceğini iddia eder.[53] Çünkü örneğin algılarımızla edindiğimiz bilgiler için de bağımsız bir sebep yoktur. Kulağımızın duyduğunu gözlerimizle gerekçelendirdiğimizde de kendi kendini kanıtlayan bir konuma (*question begging*) düşmek durumunda kalıyoruz.

Bu eleştirinin yerinde bir eleştiri olmadığını görmek adına iki ifadeye bakabiliriz. Birincisi "Böbrek kanı temizler" şeklinde bir ifadeyken ikincisi "Böbrek olması gerektiği biçimde evrim geçirmiştir" olsun. Birinci ifadenin gerekçelendirilmesi için elimizde önemli sebepler var. Bu konuda yapılmış gözlemler, özneler arası mutabakat gibi bilimsel bilginin sahip olması gereken pek çok kritere sahip bir inançtır. Elbette ki söz konusu katı bir şüphecilik olduğunda bundan da şüphe duymak mümkün olabilir

---

[53] Yukarıdaki dipnotta da Vavova'nın aynı makalede bu eleştirisini düzeltmek adına farklı senaryolar sunduğunu belirtmiştik. Fakat Street'e getirilen bu eleştirinin yanıtlanması açısından buna gerek kalmadığını düşündüğüm için burada ayrıca açıyorum. Vavova'nın *EÇA*ları kati şüphecilikle bir tutmadığını belirtmek önemlidir.

fakat buradaki mesele *EÇA*ların bunun gibi bir yargıyı tehdit etmeyeceğidir. Böbreğin kan temizlediği gerçeğini evrimle açıklamak onun kan temizlediği yönündeki inancımızın altını oymaz. Fakat ikincisini tehdit edeceği açıktır. Öncelikle buradaki tehdidin sebebini anlamak gerekir. *EÇA*lar ikinci ifadeyi tehdit ederken, bunu, böbrek ideal olmadığı için yapıyor değildir. Böbrek ideal de olabilir. *EÇA*ların tehdidi buna ilişkin değildir. *EÇA*ların tehdidi evrimsel sürecin ideal bir hedefe doğru ilerlemediği için onun ideal olduğunu düşünmemize neden olacak bir epistemolojik dayanak olmadığına ilişkindir. Böbreğin kanı temizlediğinin epistemolojik dayanağı olabilir.[54] Ya da yoksa bile *EÇA*ların tehdidi altında ele alınabilecek bir konu değildir bu. "Böbrek harika bir organdır" ifadesinin ise epistemolojik bir dayanağı yoktur.

Bu eleştiriye verilecek cevap olarak bir konuya daha parantez açmanın yerinde olacağını düşünüyorum. Vlerick'e hem üçüncü hem de altıncı eleştiride yer verdiğimizi hatırlayalım. Dolayısıyla kendisini *EÇA* karşıtı bir düşünür olarak konumlandırmakta bir sakınca olmadığını görebiliriz. Özellikle altıncı eleştiride (burada Boudry ile birlikte) Plantinga eleştirisinin *EÇA*lara getirilen eleştiriler anlamında bir ironi içerdiğine kısaca yer vermek istiyorum. Plantinga'nın şüpheciliği evrim teorisine kadar genişleten evrimsel epistemolojisine yönelik eleştiriyi tam da burada ele aldığımız- *EÇA*ların ortaya koyduğu şüpheciliğin genişletileceği üzerinden getirilen- eleştiriye cevap olarak okumak mümkün. Söz konusu şüpheciliğin tüm inançlarımıza genişletilebileceği iddiası modern sentezin verilerine getirilebilecek bir eleştiri değildir. Plantinga'ya getirilmiş olan bu eleştiri bu çalışmada yer verdiğimiz düşünürler açısından bağlayıcı değildir. Dolayısıyla Plantinga evrimsel epistemolojisinden dolayı *EÇA* karşıtı bir konumda yer alan Vlerick ile Boudry tarafından eleştiriliyor. Oysa özellikle Shafer-Landau ve Vavova'nın *EÇA*lara getirdiği eleştiri ise şüpheciliğin başka inançlara genişletilmesi üzerinden gelişmişti. Dolayısıyla *EÇA* karşıtı olarak konumlanabilecek olan Vlerick'in Plantinga üzerinden

[54] *EÇA*ların gündelik inançlarımız açısından tehdit oluşturmadığı konusunda detayı bir çalışma olarak Griffith ve Wilkins (2015) ve ayrıca bu makaleye cevaben Boucher (2021) incelenebilir.

*EÇA*lara yönelik eleştirisi aslında Shafer-Landau ile Vavova'nın eleştirisine cevap olmuş oluyor.

4.8 Evrim Teorisi Evrimsel Psikolojiden İbaret Değildir

Yedinci eleştirinin gerek Joyce'un gerekse Street'in dayandığı ampirik öyküler üzerinden eleştirildiğini hatırlayabiliriz. *EÇA*ların dayandıkları ampirik verilerin tartışmalı olduğuna şüphe yok. İkinci bölümde özellikle Street'in evrimsel açıklamaların spekülasyon olabileceği yönündeki uyarısından söz etmiştik. Yine Street, en güçlü olduğunu düşündüğü spekülasyonlara dayanarak yapılan açıklamaları temele yerleştirdiğini söylemişti. Bu eleştiriye yanıt vermeden önce Richard Wright'ın (1994) bir ifadesine bakabiliriz: "Kadın eş seçerken genetik katkıları hesaba katmaz, 'düşünme' işini onun yerine çok önceden yapmış olan doğal seleksiyon vardır. Wilson'ın sözünü ettiği, bilinçdışı çalışan bir 'hesap makinesi' var aslında" (1994: 37).[55]

Şimdi bu açıklamalara karşı çıkmak için pek çok haklı gerekçemiz olduğunu öne sürebiliriz. İlk bakışta fark edileceği üzere kadınların eş seçerken belli bir mekanizma doğrultusunda hareket ettiğini öne süren, kaba bir indirgemeye dayanan bir açıklama söz konusudur. Bir kere günümüzde bütün kadınlar eş seçimlerini aynı doğrultuda yapmazlar. Böyle bile olsaydı bugün olandan hareketle soykütüksel açıklamalara girişmek yine de sorunlu olurdu. Bunun gibi itirazlar artırılabilir. Evrimsel psikolojinin modüler yaklaşımının son derece sorunlu yanları olduğu öne sürülebilir. Fakat evrimsel açıklamalara karşı çıkarak *EÇA*ların ahlaki realizm açısından tehditkar olmadığı sonucuna varamayız. Altıncı eleştiride Joyce'un öncüllerine yöneltilerin itiraz üzerinden yapılan genel *EÇA* eleştirisi de buna benziyor. Joyce'un dayandığı nokta evrimsel psikoloji olması üzerinden eleştiri almamıştı fakat burada özellikle evrimsel psikoloji üzerinden yanıt vermeye çalışmamın sebebi *EÇA*lara yönelik genel

---

[55] Wright'ın söz konusu çalışmasında geçen, kışkırtıcı olduğunu düşündüğüm bu ifadeyi özellikle seçtim ve yorumlayarak çevirdim. Esas metin bu seviyede kaba indirgemelerden ibaret değil. modern evrimsel psikolojinin temel iddialarını Darwin biyografisi üzerinden veren iyi bir çalışma olarak detaylarına bakılabilir.

eleştirilerin *EÇA*ların buradaki modüler yaklaşıma mahkum olduğu yanılgısından çıkamıyor olmalarıdır.

Öncelikle *EÇA*ların tek dayanağı evrimsel psikoloji değildir. Adaptasyonculuk eleştirisi "hikayeyi" ortaya koyan düşünceye getirilebilir, söz konusu sürecin kör bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle, mevcut inançlarımızın epistemolojik dayanaktan yoksun olduğunu iddia eden ikincil bilgiye getirilemez. Ayrıca konu dışı olmasına rağmen belirtmek gerekir ki modern evrim çalışmaları da evrimsel psikolojinin indirgemelerine son derece karşı çıkacak düşünceler getirmektedir. Bunlardan birisi davranışsal ekoloji ötekiyse mikrobiom çalışmaları olabilir.

Kahane (2011: 111) *EÇA*larla ilgili son derece önemli bir noktaya dikkat çeker. *EÇA*lar açısından belli bir evrimsel açıklamanın doğru olup olmaması değil herhangi bir evrimsel açıklamanın doğru olması önemlidir. *EÇA*ların evrimsel psikolojinin veya bir tür adaptasyoncu yaklaşımın önerilerini doğru varsaymak zorunda olduğu yönünde "yanlış bir izlenim" söz konusudur (Kahane, 2011: 111). *EÇA*lar bunlardan birini doğru kabul etmek zorunda değil. Dayanmış olduğu ampirik verilerin yeterince ampirik olmadığı yönündeki eleştiriler *EÇA*ların esas tehdidini ortadan kaldırmaya yetmez. Evrimsel psikolojinin ortaya koydukları, *EÇA*ları savunan birinin zorunlulukla kabul ettiği düşünceler değildir. Her şeyi adaptasyon olarak görüp "sadece hikayeler" yaratmak da *EÇA*ların mahkum olduğu bir durum değildir. Evrimsel psikolojinin hem indirgemeci hem de son derece spekülatif yorumlarına yönelik eleştiriler hem bu çalışmanın kapsamının dışındadır hem de *EÇA*lara getirilebilecek türden eleştiriler değildir.

Ayrıca ahlaki inancımızın kökenini adaptasyoncu bir açıklamayla değil de genetik sürüklenmeyle açıklamış olsaydık "işimiz daha kolay olmuş" olmayacaktı (Kahane, 2011: 112). Böylesi bir açıklama, sürecin doğrunun ardından gittiği (*truth-tracking*) anlayışı açısından daha ciddi bir sorun yaratırdı. "İşler yazı tura atmaya daha çok benzerdi" (Kahane, 2011:112). "Özgür irade savunucusu olan birisinin özgür iradeyi

seçimlerimizin tamamen tesadüfler doğrultusunda geliştiğini göstererek savunabileceğimizi iddia etmesine benzerdi bu durum.” (Kahane, 2011: 112).

Evrimsel açıklamalar yapılırken, bir seviyede de olsa, spekülasyonun işin içinde olması *EÇA*ların eleştiriye açık olacağı anlamına gelebilir. Buna yukarıda daha detaylı olarak yer vermiştik. Fakat bir tane tekil açıklamaya getirilen eleştiriyle *EÇA*ların tehdidinin tamamen ortadan kaldırılacağı düşünülemez. Dolayısıyla Joyce’un dayanak olarak gösterdiği Tulier’in çalışmalarının aksi yönde bulgulardan hareketle *EÇA*ların ahlaki realizmi tehdit ettiği iddiasını savuşturmuş olmayız.

Aynı eleştiri başlığında Street’in altı maddelik listenin savunusu sırasında dayandığı sözgelimi karşılıklı özgecilik (reciprocal altruism) düşüncesinin yanı sıra, yine özgeciliği açıklamak için sıklıkla başvurulan “mahkum ikilemi” gibi oyunların eksikliklerinden de söz edilmişti. Bir kez daha vurgulamak gerekirse gerek Tulier’in bulgularına gerekse akraba seçilimi veya karşılıklı özgecilik gibi düşüncelere getirilen eleştiriler son derece kıymetlidir. Fakat *EÇA*ların esas tehdidi varlığını sürdürmektedir. Çünkü ister “mahkum ikilemi” isterse “akraba seçilimi” düşüncesi olsun, en temele evrimin etkilerini yerleştiren ve evrimsel sürecin ereksel olmadığını kabul eden açıklamalar, bir diğer deyişle Jacques Monod’dan esinle “doğanın nesnelliğinin sansürünün” farkında olan açıklamalar ahlaki realizmin temel iddialarını tehdit eder. Bu ampirik öncüllere getirilen eleştirilerin *EÇA*ların esas tehdidini ortadan kaldırma iddiası ancak ereksel bakış açısıyla mümkün olur. Bunun da son derece sorunlu bir yaklaşım olduğuna bu bölümün dördüncü başlığında detaylarıyla yer vermiştik.

4.9 Evrimsel Çürütücü Argümanlar Ampirik Verilere Dayanır

Öncelikle bu eleştirinin altıncı başlıktaki eleştiriyle ortak bir yanını vurgulamak gerekir. Her iki eleştiri de *EÇA*ların, sanılanın aksine, felsefe sahnesinde yeni olmadıkları noktasından geliştirilmektedir. Altıncı başlıkta ele alınan, *EÇA*ların ortaya koyduğu şüpheciliğin genişletileceği eleştirisi ve aynı zamanda sekizinci başlıkta ele alınan, *EÇA*ların metafiziksel dayanaklardan yola çıktığı eleştirisi *EÇA*ların “yeni

şişedeki eski şarap"[56] olduğunu iddia eder. Ortaklığı bir kenara bırakarak, bu son eleştiriyi hatırlamakta yarar var. Son eleştiri *EÇA*ların Darwinci ampirik verilere değil metafiziksel öncüllere dayandığı üzerinden geliştirilmişti. Bu eleştirinin de sorunlu olduğunu öne sürmek mümkündür.

Öncelikle *EÇA*lar evrimle ahlaki realizmin uyuşmadığı iddiasını sadece ahlaki olguların bulunmadığı temelinden hareketle ortaya koymaz. Ahlaki olguların olduğunu söyleyen düşüncenin bir natüralizm türü olduğunu ikinci bölümde Street başlığı altında ele almıştık. *EÇA*ların kapsamında yer alan unsurlardan biri olmakla beraber *EÇA*ların dayanak noktası ahlaki olguların bulunmadığı düşüncesi değildir. Buradan hareket etseydi tüm inançlarımıza yönelik bir tehdit olurdu. Ancak kendisi de *EÇA* eleştirmeni olan ve ahlaki realizmin önde gelen savunucularından olan Shafer-Landau bile altı başlık olarak *EÇA*ları geleneksel metafiziksel şüphecilikten ayırmak gerektiğini öne sürer (2017: 176). Bu çalışmada detaylandırılmamakla beraber, kısaca Ahlaki Hata düşüncesine yer verilmişti. Burada bunu yeniden hatırlamakta fayda var. Çünkü *EÇA*lar ahlakın metafiziğine yönelik sorular sormaması itibariyle Ahlaki Hata düşüncesinden ayrılırlar. Ahlaki doğruluk olmadığını ve dolayısıyla ahlaki bilgi olamayacağını öne süren ve bunu metafizik dayanak noktalarıyla ortaya koyan düşünce Ahlaki Hata düşüncesidir, *EÇA*lar değil. *EÇA*lar epistemolojik bir amaç taşırlar. "Ahlaki doğruluğu varsayarlar ve sonra evrimsel düşüncenin ahlaki inançlarımızın doğruluğunun ardından gitmesinin olanaklı olmadığını göstermeye girişirler" (Shafer-Landau, 2017: 176). Ayrıca "*EÇA*ları ampirik öncüllere dayanması itibariyle *a priori* öncüllere dayanan ahlaki şüphecilikten de ayırmak gerekir" (Shafer-Landau, 2017: 176). Son olarak yukarıda vurgulanan ayrımı bu eleştiriye cevaben kullanmanın mümkün olduğunu da belirtmek gerekir (*undercutter-rebutter* ayrımı). Geleneksel şüpheci argümanların aksine *EÇA*ların rolü daha sınırlıdır.

---

[56] Üçüncü bölümde sekizinci başlık olarak ele aldığımız Benacerraf problemiyle ortaklığı üzerinden Klenk'in getirdiği eleştiriden söz etmiştik. Bu benzetmeyi Klenk'in makalesinin (2017) isminden alıyorum: "Old Wine in New Bottles".



5. SONUÇ

İlk bölümde etrafında döndüğümüz soruya- "İnsan ahlakının anlaşılmasında insanın evrimsel geçmişi işe koşulabilir mi?"- olumsuz yanıt vermek çok kolay görünmüyor. Nitekim bu soruya olumlu yanıt verilmesi, insan ahlakını anlamaya dönük çaba içerisinde evrimsel geçmişe bakılması fikri zannedildiği gibi ürkütücü sonuçlar doğurmak zorunda değil. Olumsuz addedilen eylemler meşrulaştırılmış olmayacağı gibi, insanın genlerinin emirlerini yerine getiren bir köleden ibaret olduğu düşüncesi de zorunlulukla varılacak bir sonuç değil. Ahlakın evrim üzerinden açıklanması girişimi öjeni gibi, bilhassa 20. yüzyıla damgasını vurmuş, tehlikeli fikirleri kendisiyle birlikte getirmek zorunda değil. Aksine birinci bölümde vurgulandığı üzere bu yöndeki bir açıklama geleceğe dönük olumlu yansımalar dahi sunabilir. Ayrıca uzak nedenlerin açıklanmasında başvurulması gereken bir bakış açısı olması itibariyle, pek çok davranışımızın açıklanmasında evrimsel geçmişe başvurmak bir tercihten ziyade zorunluluk olarak görülebilir.

Ahlakın açıklanmasında evrime başvurulması fikrinin kabul edilmesi, doğallıkla, yeni felsefi soruları da beraberinde getirmektedir. Bu sorular içerisinde en göze çarpanı, evrimin ereksel bir süreç olmadığı göz önünde bulundurulduğunda ahlaki doğrularımıza kayıtsız olacağı öncülünden hareketle, faillerden ve tutumlardan bağımsız, kendi içinde doğruluk değerine sahip ahlaki inançlarımızın olup olmayacağıdır. Hem ahlaki realizmin kimi inançlarımızın bağımsız doğruluğa sahip olduğu yönündeki iddiasını hem de evrimsel güçlerin ahlaki inançlarımız üzerindeki etkisini aynı anda kabul etmek mümkün olabilir mi? Bu ikisinin bir arada var olamayacağını öne süren argümanlar olarak *EÇA*lar, burada öne çıkan en önemli felsefi problemlerden birisini yaratmaktadır. Bir ahlaki inancımızın açıklaması evrimsel süreçteyse, bu süreç bizim ahlaki doğrularımıza duyarsızsa o halde bu inançlarımızın gerekçelendirmeden yoksun olduğu sonucuna varabiliriz.

Ahlaki inançların gerekçelendirmeden yoksun olduğu iddiasının güçlü eleştirilere maruz kaldığını öngörmek mümkün. Öncelikle derhal kabul edilmesi mümkün görünen veya terk edilmesi hiç de makul olmayan kimi ahlaki inançlarımız var. Irkçılık karşıtlığı konusunda geldiğimiz nokta bunlara bir örnek olabilir. Tüm eksikliklerine

rağmen kadın hakları, insan dışı türlere yönelik önlemler gibi kimi inançlarımız var ve bunların terk edilmesi fikri sağduyuya çok uygun görünmüyor. Ayrıca, örneğin insan dışı türlere uzanan özgeciliğimiz gibi, kimi ahlaki davranışlarımız evrimsel sürecin aksi yönünde eylemler gibi görünüyor çünkü ürememiz ve hayatta kalmamız açısından doğrudan katkı sunmuyorlar.

*EÇA*lara getirilen eleştiriler bunlarla sınırlı değil. Evrimin uzak nedenleri açıklamaya yönelik bir açıklama biçimi olması oysa ahlakın daha çok yakın nedenlerle ilgili olması bir başka eleştiriye dayanak noktası olabilir. Bunun dışında *EÇA*ların vardığı şüpheciliğin kapsamının genişletilmesiyle bizzat evrim teorisinden bile şüphe edilecek bir noktaya varılması mümkün. Bu da *EÇA*ların aslında eski bir meselenin yeni bir versiyonundan ibaret olarak görülmesine yol açabilir. *EÇA*ların eski meselelerin uzantısı olarak görülmesine bir başka örnek olarak, özellikle Street'in argümanları söz konusu olduğunda, metafizik öncüllere dayanan Benacerraf-Field problemi ile *EÇA*lar arasındaki kimi ortaklıklardan hareketle *EÇA*ların sanıldığı kadar ampirik öncüllere dayanmadığı yönünde de bir eleştiri olabilir.

*EÇA*ların ampirik öncüllere dayanmadığı iddiası üzerinden geliştirilen eleştirinin dışında, yine ampirik öncüllere yönelik bir başka eleştiri daha söz konusu. Örneğin Joyce'un ampirik veriler olarak dayandığı Tulier'in çalışmalarının aksi yönde bulgular sunan pek çok başka çalışma var. *EÇA*larda ampirik veri olarak başvurulan evrimsel psikolojinin, tamamen bu konunun dışında bile tartışmalı pek çok yönü vardır. Ayrıca mahkum ikilemi gibi kimi oyunlar üzerinden, bilhassa özgeciliğin anlaşılmasına ilişkin son derece problemli veriler var.

Tüm bu eleştiriler bir araya getirildiğinde *EÇA*ların ortaya koyduğu tehdidin kolaylıkla savuşturulabileceğini düşünmek mümkün. Fakat *EÇA*lar dikkatle incelendiğinde tüm bu eleştirilerin esas noktayı kaçırdığını öne sürebiliriz. Öncelikle *EÇA*lar ahlaki inançlarımızın epistemolojik dayanaktan yoksun olduğunu, gerekçelendirilmelerinin mümkün olmadığını öne sürerken bu inançların sadece altını oyar; onların yanlış olduğunu göstermez ve terk edilmeleri gerektiği yönünde normatif bir sonuca da varmaz. Evrimsel geçmişe ters görünen eylemlerimiz de aslında evrimi doğru anlamayışımızla ilgili bir sorun olabilir. Evrim "kötü" huylarımızı açıklamakla sınırlı değildir, "iyi" huylarımız da evrimsel açıklamaya tabi olabilir. Adalet, empati ve özgecilik de mücadele, bencillik ve savaş gibi evrimsel süreç üzerinden açıklanabilir. Evrim tek yönlü işleyen bir süreç değildir. Çevrenin insana olduğu kadar insanın da

çevreye etkisi söz konusudur. Nitekim evrimsel sürece ters görünen eylemlerimiz veya tutumlarımız aslında sanıldığı gibi ters olmayabilirler.

Evrimsel sürecin uzak nedenlere ilişkin olduğu, ahlakınsa yakın nedenle açıklanacağı fikri, hem yakın-uzak neden şeklindeki ayrımın sorunlu olduğunu hem de böyle bir ayrım olsa bile iki açıklama biçiminin birbirini dışlayan değil aksine birbirini tamamlayan açıklamalar olduğu gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Belirtildiği üzere, evrim tek yönlü bir etkiyle gerçekleşen bir süreç değildir. Organizmanın çevreye, çevrenin ona, genlerin çevreye, çevrenin genlere etki edebildiği ve çok daha fazla parametrenin dahil olabildiği son derece yüksek etkileşimli ve karmaşık bir süreçtir. Son olarak *EÇA*ların metafizik öncüllere değil ampirik öncüllere dayandığını da belirtmek gerekir. Buradaki ampirik öncüllere ilişkin problemler de *EÇA*ların esas tehdidini ortadan kaldırmaya yetmez.

*EÇA*lar esas olarak evrimin kör bir süreç olduğu, ahlaki inançlarımızın doğruluğuna kayıtsız olduğu gerçeğinden hareket ederek bir tehdit oluştururlar. Burada önemli olan nokta Jacques Monod'dan aldığımız nesnellik sansürüdür. Bilim insanın birtakım önyargılarla hareket edeceği gibisinden bir eleştiriden muaf olarak ele alınması gereken bir nesnelliktir bu. Doğadaki işleyişin bizim doğrularımıza kayıtsız olduğu gerçeği ortaya konacak fikirlerin bilimselliği açısından son derece önemli bir kriterdir. *EÇA*lara yönelik eleştirilerin genel olarak düştüğü tuzak da bu anlamda ereksellik tuzağıdır. Evrimin belli yönelik olduğunu örtük de olsa varsaymaksızın, kimi inançların bağımsız bir doğruluğa sahip olabileceğini iddia etmek mümkün değildir. *EÇA*lara dönük eleştirilerden biri evrimsel psikolojiye veya mahkum ikilemi gibi açıklama biçimlerine ilişkin problemlerden gelişmiştir. Oysa burada esas olan *EÇA*ların belli bir açıklama tipine mahkum olmadığını, evrimsel sürecin belli bir yöneliminin olmadığını görmektir. Bunun akılda tutulması durumunda *EÇA*lara yönelik, en azından bu çalışmada öne çıkarılan, tüm eleştirilerin yersiz olduğu kolaylıkla görülecektir.



KAYNAKLAR

Agren, J. (2021). *The Gene's-Eye View of Evolution*, Oxford University Press**.**

Alexander, R. (1985) A Biological Interpretation of Moral Systems, *Zygon* 20.

Ariew, A. (2007). Teleology, *Cambridge Companion to Philosophy of Biology* içinde. Ed. David Hull ve Michael Ruse. Cambridge University Press

Ayala, F. (2012). Teleological Explanations in Evolutionary Biology.

Ayala, F. (2006). Biology to Ethics: An Evolutionist's View of Human Nature, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Boniolo G. (2006) The Descent of Instinct and the Ascent of Ethics, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Boniolo G. **& Vezzoni, P.** (2006). Genetic Influences on Moral Capacity: Why Genetic Mutants Can Teach Us, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Boucher S. (2020). Evolutionary Debunking Arguments, commonsense and scepticisim *Springer Nature, Syhnthese* 198: 11217-11239.

Bouchard F. (2017). Darwinian Ethics: Biological Individuality and Moral Relativism, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Boudry, M. **& Vlerick, M.** (2014). Natural Selection Does Care About Truth, *International Studies in Philosophy of Science*, 28:1, 65-77.

Churchland, P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton University Press.

Darwin, C. (1877). . *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. John Murray, Albemarle Street.

Davies, P. (2019). Darwinizing debunking arguments, Wiley. 2019; 32: 275-289.

De Lazari & Singer P. (2012). The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason. *Ethics* 123: 9-31.

De Waal, F. (2013). *The Bonobo and The Atheist*, Norton Press.

De Waal, F. (2016). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton Yayınları.

De Waal, F. (2018). *The Age of Empathy*, Souvenir Press.

Fitzpatrick, W. (2017). Why Darwinism Does Not Debunk Objective Morality, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Fraser, B. (2017). Moral Mismatch and Abolition, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Garner, R. (2007). Abolishing Morality, *Ethic Theory Moral Prac*. 10: 499-503.

Garvey, B. (2020). *Biyoloji Felsefesi*, Ginko Bilim Yayınları, Çev. Murat Can Mutlu.

Greene, J. (2014). Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)science Matters for Ethics, *Ethics* 124: 694-726.

Greene, J & Sommerville, R & Nystrom L & Darley J & Cohen, J. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment." *Science* 293 (5537): 2105–2108.

Griffiths, P. & Wilkins J. (2015). Crossing the Milvian Bridge: When do evolutionary explanations of belief debunk belief, *Darwin in the 21st Century: Nature, Humanity and God* içinde, Ed. P. Sloan. Notre Dame University Press.

Hanson, L. (2016). The Real Problem With Evolutionary Debunking Arguments, The Philosophical Quarterly, 67: 508-53.

Harman, G. (1977). *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford Press.

Harman, O. (2010). *The Price of Altruism*, Norton Press.

Hauser, M. (2006). *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. HarperCollins-ebooks.

Hinckfuss, I. (2019). To Hell With Morality, *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously* içinde. Ed. Richard Garner ve Richard Joyce.

Horn, J. (2017). Evolution and Epistemological Challenge to Moral Realism, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Huemer, M. (2005). *Ethical Intuitionism*. Palgrave Macmillan.

Jong, J. & Visala, A. (2014). Evolutionary debunking Arguments against theism, reconsidered, *Int J Philos Relig*. 243-258.

Joyce, R. (2017). Human Morality: From an Empirical Puzzel to a Metaethical Puzzle, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Joyce, R. (2006). *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kahane, G. (2011). Evolutionary Debunking Arguments, *Nous* 45: 103-125.

Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Klenk, M. (2017). Old Wine in New Bottles: Evolutionary Debunking Arguments and the Benacerraf-Field Challenge, *Ethic Theory Moral Prac*, 20: 781-795.

Klenk, M. (2019). Objectivist Conditions for defeat and evolutionary debunking arguments, Wiley. 2019; 32: 246-259.

Koon, J. (2021). The Epistemology of Evolutionary Debunking, *Synthese* 199: 12155-12176.

Krebs, D. (2011). *The Origins of Morality: An Evolutionary Account*. New York: Oxford University Press.

Kyriacou, C. (2017). Are Evolutionary Debunking Arguments Self-Debunking?, *Philosophia*, 44: 1351-1366.

Lang, C. & Sober, E. & Strier, K. (2006). Are Humanbeings Part of the Rest of Nature?, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Leibowitz, U. (2020). A Dilemma for evolutionary debunking arguments, *Philos Stud.* 178: 45-69.

Lennox, J. (1993). Darwin was a Teleologist.

Lennox, J. (2010). The Darwin/Gray Correspondence 1857– 1869: An Intelligent Discussion about Chance and Design.

Lennox, J. (2017). Aristotle and Darwin: Antagonists or Kindred Spirits?

Lents, N. (2021). *İnsanın Kusurları*, Metis Yayınları, Çev. Şiirsel Taş.

Levy, A. & Levy, Y. (2020). Evolutionary Debunking Arguments Meet Evolutionary Science, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol C. No:3, 491-509.

Lewens, T. (2007). Adaptation, *Cambridge Companion to Philosophy of Biology* içinde. Ed. David Hull ve Michael Ruse. Cambridge University Press.

Lewontin, R. (1991). *Biology as Ideology*, Canadian Broadcasting Corps.

Lillehammer, H. (2017). Ethics, Evolution and the A Priori: Ross on Spencer and the French Sociologists, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Losos, J. (2019). *Kader, Şans ve Evrimin Geleceği*, Tellekt Yayınları, Çev. Barış Gönülşen.

Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. Penguin Books, Harmondsworth.

Mogensen, A. (2015). Do evolutionary debunking arguments rest on a mistake about evolutionary explanations?, *Philos Stud* 173: 1799-1817.

Mogensen, A. (2015a). Evolutionary Debunking Arguments and the proximate/ultimate distinction, *Analysis* vol 75:2, 196-203.

Monod, J. (2012). *Rastlantı ve Zorunluluk*. Alfa Yayınları. Çev. Élodie Eda Moreau.

Mukherjee, S. (2020). *Gen: Hayli Kişisel Bir Hikaye*, Domingo Yayınları, Çev. Cem Duran.

Natterson-Horowitz, B. & Bowers, K. (2021). *İnsan Denen Hayvan*, Metis Yayınları, Çev. Şiirsel Taş.

Okasha, S. (2019). *A Very Short Introduction to Philosophy of Biology*. Oxford University Press.

Orians, G. (2018). *Yılanlar, Gündoğumları ve Shakespeare*, Metis Yayınları, Çev. Aysun Babacan.

Parmigiani, S. & De Ana G. & Pani, L. (2006). The Biology of Human Culture and Ethics: An Evolutionary Perspective, *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Richards, R. (2017). Evolutionary Naturalism and Valuation, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Ruse, M. & Wilson, E. (1986). Moral Philosophy as Applies Science, *Philosophy* 61: 173-192.

Ruse, M. (2006). Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken?), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology* içinde, Ed. Giovanni Boniolo ve Gabriele de Anna, Cambridge University Press.

Ruse, M. (2017). Darwinian Evolutionary Ethics, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Severini, E. (2016). Evolutionary Debunking Arguments and the Moral Niche". *Philosophia*, 44: 865-875.

Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism: A Defence*. Oxford University Press.

Shafer-Landau, R. (2017). Moral Realism and Evolutionary Debunking Arguments", *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Sober, E. (2009). *Biyoloji Felsefesi*. İmge Yayınları. Çev. Gökhan Akbay vd.

Street, S. (2006). A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value, Philosophical Studies, 127: 109-166.

Tomasello, M. & Vaish, A. (2013). Origins of Human Cooperation and Morality, *Annual Review of Psychology* 64: 231–255.

Vavova, K. (2014). Debunking Evolutionary Debunking". *Oxford Studies in Metaethics*, 9: 76-101.

Vavova, K. Evolutionary Debunking of Moral Realism, *Philosophy Compass* 10: 104-116.

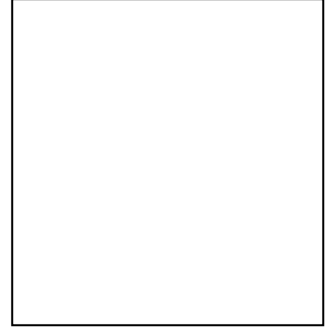
Vlerick, M. (2017). Better Than Our Nature? Evolution and Moral Realism, Justification and Progress, *Cambridge Companion to Evolutionary Ethics* içinde, Ed. Michael Ruse, Robert J. Richards.

Wilson, D. (2019). *Herkes İçin Evrim*, Metis Yayınları, Çev. Gürol Koca.

Witteween, J. (2019). Evolutionary Debunking Arguments and the Explanatory Scope of Natural Selection". *Synthese*, 198: 6009-6024.

Wright, R. (1994). *The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psycology*, Pantheon.

ÖZGEÇMİŞ



Cemile Hamdi Ongun Lisesi (YDA) mezunudur. Lisans eğitimini Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamlamıştır. Lisans üstü eğitimini felsefe alanında almaktadır.

